MIRCEA ELIADE

LO SAGRADO Y LO PROFANO





PAIDÓS
ORIENTALIA

LO SAGRADO Y LO PROFANO

PAIDÓS ORIENTALIA

Últimos títulos publicados:

18. A. Reza Arasteh - *Rumi, el persa, el sufi*
19. R. T. Deshimaru - *La voz del valle*
20. M. Eliade/J. M. Kitagawa - *Metodología de la historia de las religiones*
21. I. Shah - *Las ocurrencias del increíble Mulá Nasrudín*
22. I. Shah - *Reflexiones*
23. I. Shah - *Aprender a aprender*
24. A. Coomaraswamy - *Buddha y el evangelio del budismo*
25. J. Klausner - *Jesús de Nazaret*
26. A. Loisy - *Los misterios paganos y el misterio cristiano*
27. Al Sulami - *Futuwah*
28. *Misterios de la sabiduría inmóvil* del Maestro Takuán
29. Rumi - *150 cuentos sufíes*
30. L. Renou - *El hinduismo*
31. M. Eliade/I. P. Couliano - *Diccionario de las religiones*
32. M. Eliade - *Alquimia asiática*
33. R. R. Khawam (comp.) - *El libro de las argucias, I. Ángeles, profetas y místicos*
34. R. R. Khawam (comp.) - *El libro de las argucias, II. Califas, visires y jueces*
35. M. Arkoun - *El pensamiento árabe*
36. G. Parrinder - *Avatar y encarnación*
37. M. Eliade - *Cosmología y alquimia babilónicas*
38. I. P. Couliano - *Más allá de este mundo*
39. C. Bonaud - *Introducción al sufismo*
40. I. P. Couliano - *Experiencias del éxtasis*
41. T. Burckhardt - *Alquimia*
42. E. Zolla - *La amante invisible*
43. E. Zolla - *Auras. Culturas, lugares y ritos*
44. C. T. Tart - *Psicologías transpersonales*
45. D.T. Suzuki - *El zen y la cultura japonesa*
46. H. Corbin - *Avicena y el relato visionario*
47. R. Guénon - *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*
48. R. Guénon - *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*
49. Rumi - *El libro interior*
50. M. Causemann (comp.) - *Cuentos eróticos y mágicos de mujeres nómadas tibetanas*
51. J. Hertel (comp.) - *Cuentos hindúes*
52. R. Wilhelm (comp.) - *Cuentos chinos I*
53. R. Wilhelm (comp.) - *Cuentos chinos II*
54. E. Zolla - *Las tres vías*
55. M. Eliade - *Ocultismo, brujería y modas culturales*
56. A. K. Coomaraswamy - *Hinduismo y budismo*
57. M. Eliade - *Lo sagrado y lo profano*
59. F. Schuon - *Tesoros del budismo*
60. A. Kotler (comp.) - *Lecturas budistas I*
61. A. Kotler (comp.) - *Lecturas budistas II*
62. G. Durand - *Ciencia del hombre y tradición*
63. M. Eliade - *Historia de las creencias y las ideas religiosas I*
64. M. Eliade - *Historia de las creencias y las ideas religiosas II*
65. M. Eliade - *Historia de las creencias y las ideas religiosas III*
66. H. Zimmer - *El rey y el cadáver*
67. Thich Nhat Hanh - *Transformación y sanación*

Mircea Eliade

LO SAGRADO Y LO PROFANO



PAIDÓS
Barcelona
Buenos Aires
México

Título original: Das Heilige und das Profane. Von Wesen des Religiösen
Publicado en alemán por Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg

Traducción de Luis Gil Fernández (prólogo, introducción y caps. 1-4)
Ramón Alfonso Díez Aragón (apéndice y glosario)

Cubierta de Julio Vivas

ISBN: 84-493-0513-6
Depósito legal: B-39.445/1999

Impreso en A & M Gràfic, S. L.,
08130 Sta. Perpetua de Mogoda (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

Sumario

Prólogo a la edición francesa

Esta obrita fue escrita en 1956, por indicación del profesor Ernesto Grassi, para una colección de libros de bolsillo que se acaba de inaugurar en la editorial Rowohlt: la *Rowohlts Deutsche Enzyklopädie*. Es decir, ha sido concebida y redactada para el gran público, como una introducción general al estudio fenomenológico e histórico de los hechos religiosos.

El feliz ejemplo de Georges Dumézil nos decidió a aceptar la propuesta. El sabio francés había reunido, en 1949, bajo el título *L'héritage indo-européen à Rome* (París Gallimard), los resultados de sus investigaciones sobre la ideología tripartita indoeuropea y sobre la mitología romana; y ponía a disposición del lector, bajo la forma de largas citas y resúmenes, lo esencial de siete volúmenes publicados en los ocho años precedentes.

El éxito de Dumézil nos ha animado a tentar la misma experiencia. Cierto es que no se trataba en nuestro caso de presentar un resumen de algunos de nuestros trabajos anteriores, pero nos hemos tomado la libertad de reproducir páginas y sobre todo la de utilizar ejemplos citados y examinados en otras obras. A propósito de cada tema tratado (espacio sagrado, tiempo sagrado, etc.) nos hubiera sido fácil aportar nuevos ejemplos. Lo hemos hecho algunas veces, pero, en general, hemos preferido escoger entre los documentos ya utilizados y dar al lector el medio de remitirse a una

documentación más amplia y al mismo tiempo más rigurosa y matizada.

Una empresa de esta índole tiene sus ventajas, pero también sus riesgos, que ya nos han hecho palpables las diversas reacciones suscitadas por las ediciones extranjeras de este librito. Algunos lectores han sabido apreciar la intención del autor de introducirlos en un campo inmenso sin agobiarlos con una documentación excesiva o con análisis demasiado técnicos. A otros les ha gustado menos este esfuerzo de simplificación: hubieran preferido una documentación más abundante, una exégesis más minuciosa. A estos últimos no les faltaba razón, pero no tenían en cuenta nuestro propósito de escribir un libro corto, claro y simple, capaz de interesar a lectores poco familiarizados con los problemas de la fenomenología y de la historia de las religiones. Y precisamente para prevenir críticas semejantes hemos puesto a pie de página las referencias a las obras en que los diferentes problemas tratados se analizan extensamente.

Además —y lo hemos comprendido mejor releyendo el texto ocho años después— queda por decir que una empresa de esta índole se presta a malentendidos. Tratar de presentar, en doscientas páginas, con comprensión y simpatía, el comportamiento del *homo religiosus* —en primer lugar la situación del hombre de las sociedades tradicionales y orientales— no está exento de riesgos. Esta actitud de acogedora abertura corre el peligro de pasar por expresión de secreta nostalgia hacia la condición periclitada del *homo religiosus* arcaico, y nada más ajeno al autor. Nuestra intención era sólo ayudar al lector no sólo a percibir la significación profunda de una existencia religiosa de tipo arcaico y tradicional, sino también a reconocer su validez como decisión humana, a apreciar su belleza, su «nobleza».

No se trataba de mostrar simplemente que un australiano o un africano no eran los pobres animales semisalvajes (incapaces de contar hasta cinco, etc.) de que nos hablaba el folclore antropológico de hace menos de un siglo. Aspirábamos a mostrar algo más: la lógica y la grandeza de sus concepciones del mundo, es decir, de sus comportamientos, de sus simbolismos y de sus sistemas religiosos. Cuando se trata de comprender un comportamiento extraño o un sistema

de valores exóticos, desmixtificarlos no sirve para nada. Es ocioso proclamar, a propósito de la creencia de tantos «primitivos», que su pueblo y su casa *no se encuentran* en el Centro del mundo. Pues sólo en la medida en que se *acepte* esta creencia, y se comprenda el simbolismo del Centro del mundo y su papel en la vida de una sociedad arcaica, se llegan a descubrir las dimensiones de una existencia que se constituye en cuanto tal precisamente por el hecho de considerarse situada en el Centro del mundo.

Cierto es que, para resaltar mejor las categorías específicas de una existencia religiosa de tipo arcaico y tradicional (pues suponemos en el lector una cierta familiaridad con el judeocristianismo y el islam, y hasta con el hinduismo y el budismo), no hemos insistido en ciertos aspectos aberrantes y crueles, como el canibalismo, la caza de cabezas, los sacrificios humanos, los excesos orgiásticos, que por otra parte hemos analizado ya en otros trabajos. Tampoco hemos hablado del proceso de degradación y de degeneración de los que ningún fenómeno religioso ha podido liberarse hasta ahora. En fin, oponiendo lo «sagrado» a lo «profano», hemos querido subrayar sobre todo el empobrecimiento que ha traído consigo la secularización de un comportamiento religioso; si no hemos hablado de lo que el hombre ha salido ganando con la desacralización del mundo, ha sido porque esto nos parecía más o menos conocido de los lectores.

Queda un problema al que sólo hemos aludido de pasada; en qué medida lo «profano» puede convertirse, de por sí, en «sagrado»; en qué medida una existencia radicalmente secularizada, sin Dios ni dioses, es susceptible de constituir el punto de partida de un tipo nuevo de «religión». El problema sobrepasa la competencia del historiador de las religiones, tanto más cuanto que el proceso está todavía en su estadio inicial. Pero conviene precisar desde ahora que este proceso se puede desarrollar en múltiples planos y persiguiendo objetivos diferentes. Están, ante todo, las consecuencias virtuales de lo que se podían llamar las teologías contemporáneas de «la muerte de Dios», que, después de haber demostrado hasta la saciedad la inanidad de todos los conceptos, los símbolos y los ritos de las Iglesias cristianas, parecen esperar que una toma de conciencia del carácter ra-

dicalmente profano del mundo y de la existencia humana sea, con todo, capaz de fundar, gracias a una misteriosa y paradójica *coincidentia oppositorum*, un nuevo tipo de «experiencia religiosa».

Están, además, los desarrollos posibles a partir de la concepción de que la religiosidad constituye una estructura última de la conciencia; que no depende de las innumerables y efímeras (a fuer de históricas) oposiciones entre «sagrado» y «profano», tal y como las encontramos en el curso de la historia. En otros términos: la desaparición de las «religiones» no implica en modo alguno la desaparición de la «religiosidad»; la secularización de un valor religioso constituye simplemente un fenómeno religioso que ilustra, a fin de cuentas, la ley de la transformación universal de los valores humanos; el carácter «profano» de un comportamiento anteriormente «sagrado» no presupone una solución de continuidad: lo «profano» no es sino una nueva manifestación de la misma estructura constitutiva del hombre que, antes, se manifestaba con expresiones «sagradas».

En fin, existe una tercera posibilidad de evolución: rechazar la oposición sagrado-profano como característica de las religiones y precisar al mismo tiempo que el cristianismo no es una «religión»; que, consiguientemente, el cristianismo no tiene necesidad de una dicotomía semejante de lo real; que el cristianismo no vive ya en un cosmos, sino en la historia.

Algunas de las ideas que acabamos de mencionar han sido ya formuladas de manera más o menos sistemática; otras se dejan adivinar en las diversas actitudes recientes de las teologías militantes. Se comprende la razón de que no nos veamos obligados a examinarlas; no indican más que tendencias y orientaciones nacientes, y de las que se ignora incluso sus posibilidades de supervivencia y desarrollo.

Universidad de Chicago, octubre de 1964

Introducción

La resonancia mundial del libro de Rudolf Otto *Das Heilige* (1917)[1] está en la memoria de todos. Su éxito se debió sin duda a la novedad y a la originalidad de su perspectiva. En vez de estudiar las *ideas* de Dios y de religión, Rudolf Otto analizaba las modalidades de la *experiencia religiosa*. Dotado de una gran penetración psicológica y con una doble preparación de teólogo e historiador de las religiones, logró extraer su contenido y sus caracteres específicos. Dejando de lado el aspecto racional y especulativo de la religión, iluminaba vigorosamente el lado irracional. Otto había leído a Lutero y había comprendido lo que significaba para un creyente el «Dios vivo». No era el Dios de los filósofos, el Dios de un Erasmo; no era una idea, una noción abstracta, una simple alegoría moral. Se trataba de un *poder* terrible, manifestado en la «cólera» divina.

En su libro, Rudolf Otto se esfuerza por reconocer los caracteres de esta experiencia terrorífica e irracional. Descubre el *sentimiento de espanto* ante lo sagrado, ante ese *mysterium tremendum*, ante esa *maiestas* que emana una aplastante superioridad de poderío; descubre el *temor religioso* ante el *mysterium fascinans*, donde se despliega la plenitud perfecta del ser. Otto designa todas estas experiencias

1. Trad. cast.: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 5ª ed., 1996.

como *numinosas* (del latín *numen*, «dios»), como provocadas q son por la revelación de un aspecto de la potencia divina. Lo numinoso se singulariza como una cosa *ganz andere*, como algo radical y totalmente diferente: no se parece a nada humano ni cósmico; ante ello, el hombre experimenta el sentimiento de su nulidad, de «no ser más que una criatura», de no ser, para expresarse con las palabras de Abrahán al dirigirse al Señor, más que «ceniza y polvo» (*Génesis* 18, 27). Lo sagrado se manifiesta siempre como una realidad de un orden totalmente diferente del de las realidades «naturales». El lenguaje puede expresar ingenuamente lo *tremendum*, o la *maiestas*, o el *mysterium fascinans* con términos tomados del ámbito natural o de la vida espiritual profana del hombre. Pero esta terminología analógica se debe precisamente a la incapacidad humana para expresar lo *ganz andere*: el lenguaje se reduce a sugerir todo lo que rebasa la experiencia natural del hombre con términos tomados de ella.

Después de cuarenta años, los análisis de R. Otto conservan aún su valor; el lector sacará provecho leyéndolos y meditándolos. Pero, en las páginas que siguen, nos situamos en otra perspectiva. Querríamos presentar el fenómeno de lo sagrado en toda su complejidad, y no sólo en lo que tiene de *irracional*. No es la relación entre los elementos no racional y racional de la religión lo único que nos interesa, sino lo sagrado en su totalidad. Ahora bien, la primera definición que puede darse de lo sagrado es la de que *se opone a lo profano*. Las páginas que siguen tienen por meta el ilustrar y precisar esa oposición entre lo sagrado y lo profano.

Lo sagrado se manifiesta

El hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque *se manifiesta*, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano. Para denominar el acto de esa manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término de *hierofanía* (del griego *hieros* = sagrado y *phainomai* = manifestarse), que es cómodo, puesto que no implica ninguna precisión suplementaria: no expresa más que lo que está im-

plícito en su contenido etimológico, es decir, que *algo sagrado se nos muestra.*[2] Podría decirse que la historia de las religiones, de las más primitivas a las más elaboradas, está constituida por una acumulación de hierofanías, por las manifestaciones de las realidades sacras. De la hierofanía más elemental (por ejemplo, la manifestación de lo sagrado en un objeto cualquiera, una piedra o un árbol) hasta la hierofanía suprema, que es, para un cristiano, la encarnación de Dios en Jesucristo, no existe solución de continuidad. Se trata siempre del mismo acto misterioso: la manifestación de algo «completamente diferente», de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo «natural», «profano».

El occidental moderno experimenta cierto malestar ante ciertas formas de manifestación de lo sagrado: le cuesta trabajo aceptar que, para determinados seres humanos, lo sagrado pueda manifestarse en las piedras o en los árboles. Pues, como se verá enseguida, no se trata de la veneración *de una piedra o de un árbol por sí mismos.* La piedra sagrada, el árbol sagrado no son adorados en cuanto tales; lo son precisamente por el hecho de ser *hierofanías*, por el hecho de «mostrar» algo que ya no es ni piedra ni árbol, sino lo *sagrado*, lo *ganz andere.*

Nunca se insistirá lo bastante sobre la paradoja que constituye toda hierofanía, incluso la más elemental. Al manifestar lo sagrado, un objeto cualquiera se convierte en *otra cosa* sin dejar de ser *él mismo*, pues continúa participando del medio cósmico circundante. Una piedra *sagrada* sigue siendo una *piedra*; aparentemente (con más exactitud: desde un punto de vista profano) nada la distingue de las demás piedras. Para quienes aquella piedra se revela como sagrada, su realidad inmediata se transmuta, por el contrario, en realidad sobrenatural. En otros términos: para aquellos que tienen una experiencia religiosa, la naturaleza en su totalidad se puede revelar como sacralidad cósmica. El cosmos en su totalidad puede convertirse en una hierofanía.

El hombre de las sociedades arcaicas tiene tendencia a vivir lo más posible en lo sagrado o en la intimidad de los objetos consagrados. Esta tendencia es comprensible: para los «primitivos», como para

2. Véase Eliade, *Die Religionen und das Heilige*, Salzburgo, 1954, págs. 27 y sigs.

el hombre de todas las sociedades premodernas, lo *sagrado* equivale a la *potencia* y, en definitiva, a la *realidad* por excelencia. Lo sagrado está saturado de ser. Potencia sagrada quiere decir a la vez realidad, perennidad y eficacia. La oposición sacro-profano se traduce a menudo como una oposición entre *real* e *irreal* o *pseudorreal*. Entendámonos: no hay que esperar reencontrar en las lenguas arcaicas esta terminología filosófica: real, irreal, etc.; pero *la cosa* está ahí. Es, pues, natural que el hombre religioso desee profundamente *ser*, participar en la *realidad*, saturarse de poder.

Cómo se esfuerza el hombre religioso por mantenerse el mayor tiempo posible en un universo sagrado; cómo se presenta su experiencia total de la vida en relación con la experiencia del hombre privado de sentimiento religioso, del hombre que vive, o desea vivir, en un mundo desacralizado: tal es el tema que dominará las páginas siguientes. Digamos de antemano que el mundo profano *en su totalidad*, el cosmos completamente desacralizado, es un descubrimiento reciente del espíritu humano. No es de nuestra incumbencia el mostrar por qué procesos históricos y a consecuencia de qué modificaciones de comportamiento espiritual ha desacralizado el hombre moderno su mundo y asumido una existencia profana. Baste únicamente con dejar constancia aquí del hecho de que la desacralización caracteriza la experiencia total del hombre no religioso de las sociedades modernas; del hecho de que, por consiguiente, este último se resiente de una dificultad cada vez mayor para reencontrar las dimensiones existenciales del hombre religioso de las sociedades arcaicas.

Dos modos de ser en el mundo

Se medirá el abismo que separa las dos modalidades de experiencias, sagrada y profana, al leer las exposiciones sobre el espacio sagrado y la construcción ritual de la morada humana, sobre las variedades de la experiencia religiosa del tiempo, sobre las relaciones del hombre religioso con la naturaleza y el mundo de los utensilios, sobre la consagración de la vida misma del hombre y la sacralidad de

que pueden revestirse sus funciones vitales (alimentos, sexualidad, trabajo, etc.). Bastará con recordar en qué se han convertido para el hombre moderno arreligioso la ciudad o la casa, lo naturaleza, los utensilios o el trabajo, para captar a lo vivo lo que lo distingue de un hombre perteneciente a las sociedades arcaicas o incluso de un campesino de la Europa cristiana. Para la conciencia moderna, un acto fisiológico —la alimentación, la sexualidad, etc.— no es más que un proceso orgánico, cualquiera que sea el número de tabúes que lo inhiban aún (reglas de comportamiento en la mesa, límites impuestos al comportamiento sexual por las «buenas costumbres»). Pero para el «primitivo» un acto tal no es nunca simplemente fisiológico; es, o puede llegar a serlo, un «sacramento», una comunión con lo sagrado.

El lector se dará cuenta enseguida de que lo *sagrado* y lo *profano* constituyen dos modalidades de estar en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de su historia. Estos modos de ser en el mundo no interesan sólo a la historia de las religiones o a la sociología, no constituyen un mero objeto de estudios históricos, sociológicos, etnológicos. En última instancia, los modos de ser *sagrado* y *profano* dependen de las diferentes posiciones que el hombre ha conquistado en el cosmos; interesan por igual al filósofo que al hombre indagador ávido de conocer las dimensiones posibles de la existencia humana.

Por eso, a pesar de su condición de historiador de las religiones, el autor de este librito no se propone escribir exclusivamente desde la perspectiva de su disciplina. El hombre de las sociedades tradicionales es, por supuesto, un *homo religiosus*, pero su comportamiento se inscribe en el comportamiento general del hombre y, por consiguiente, interesa a la antropología filosófica, a la fenomenología y a la psicología.

Para resaltar mejor las notas específicas de la existencia en un mundo susceptible de convertirse en sagrado no vacilaremos en citar ejemplos tomados de un gran número de religiones, pertenecientes a épocas y culturas diferentes. Nada vale tanto como el ejemplo, el hecho concreto. Sería vano discurrir sobre la estructura del espacio sagrado sin mostrar, con ilustraciones precisas, cómo se construye un

espacio tal y por qué se hace cualitativamente diferente del espacio profano que lo rodea. Tomaremos nuestros ejemplos de los mesopotamios, los indios, los chinos, los kwakiutl y otras poblaciones «primitivas». En la perspectiva histórico-cultural, una yuxtaposición tal de hechos religiosos, espigados en pueblos tan distantes en el tiempo y en el espacio, no carece de peligro. Pues se corre siempre el riesgo de recaer en los errores del siglo XIX y especialmente en el de creer, con Tylor o Frazer, en una reacción uniforme del espíritu humano ante los fenómenos naturales. Ahora bien, los progresos de la etnología cultural o de la historia de las religiones han demostrado que no es éste siempre el caso, que las «reacciones del hombre ante la naturaleza» están condicionadas más de una vez por la cultura, es decir, por la historia.

Pero mayor importancia tiene para nuestro propósito hacer resaltar las notas específicas de la experiencia religiosa que mostrar sus múltiples variaciones y las diferencias ocasionadas por la historia. Es un poco como si, para favorecer la mejor comprensión del fenómeno poético, se acudiera a los ejemplos más disparatados, citando, junto a Homero, Virgilio o Dante, poemas hindúes, chinos o mexicanos; es decir, invocando tanto poéticas históricamente solidarias (Homero, Virgilio, Dante) como creaciones hechas conforme a otras estéticas. En los límites de la historia literaria, tales yuxtaposiciones son sospechosas, pero son válidas si lo que se considera es la descripción del fenómeno poético en cuanto tal, si lo que se tiene por propósito es mostrar la diferencia esencial entre el lenguaje poético y el lenguaje utilitario, cotidiano.

Lo sagrado y la historia

Nuestro primer propósito es presentar las dimensiones específicas de la experiencia religiosa, resaltar sus diferencias con la experiencia profana del mundo. No insistiremos en los innumerables condicionamientos que la experiencia religiosa del mundo ha tenido en el transcurso de los tiempos. Así, es evidente que los simbolismos y los cultos de la Tierra Madre, de la fecundidad humana y agraria, de la

sacralidad de la mujer, etc., no han podido desarrollarse y constituir un sistema religioso ricamente articulado hasta el descubrimiento de la agricultura; es asimismo evidente que una sociedad preagrícola, especializada en la caza, no podía sentir de la misma manera ni con la misma intensidad la sacralidad de la Tierra Madre. Una diferencia de experiencia es secuela de las diferencias de economía, de cultura y de organización social; en una palabra: de la historia. Con todo, entre los cazadores nómadas y los agricultores sedentarios subsiste esta similitud de comportamiento, que nos parece infinitamente más importante que sus diferencias: *unos y otros viven en un cosmos sacralizado*, participan en una sacralidad cósmica, manifestada tanto en el mundo animal como en el vegetal. No hay más que comparar sus situaciones existenciales con la de un hombre de las sociedades modernas, *que vive en un mundo desacralizado*, para percatarse inmediatamente de todo lo que separa a este último de los otros. Al mismo tiempo, se capta el lícito fundamento de las comparaciones entre hechos religiosos pertenecientes a culturas diferentes: todos estos hechos dimanan de un mismo comportamiento, el del *homo religiosus*.

Este librito puede, por tanto, servir de introducción general a la historia de las religiones, puesto que describe las modalidades de lo sagrado y la situación del hombre en un mundo cargado de valores religiosos. Pero no constituye una historia de las religiones en el sentido estricto del término, pues el autor no se ha tomado el trabajo de indicar, a propósito de los ejemplos que cita, sus contextos histórico-culturales. Si hubiera querido hacerlo habría necesitado varios volúmenes. El lector encontrará toda la información necesaria en las obras citadas en la bibliografía.

Saint Cloud, abril de 1956

Capítulo I

El espacio sagrado y la sacralización del mundo

Homogeneidad espacial e hierofanía

Para el hombre religioso *el espacio no es homogéneo*; presenta roturas, escisiones: hay porciones de espacio cualitativamente diferentes de las otras: «No te acerques aquí —dice el Señor a Moisés—, quítate el calzado de tus pies; pues el lugar donde te encuentras es una tierra santa» (*Éxodo* 3,5). Hay, pues, un espacio sagrado y, por consiguiente, «fuerte», significativo, y hay otros espacios no consagrados y, por consiguiente, sin estructura ni consistencia; en una palabra: amorfos. Más aún, para el hombre religioso esta ausencia de homogeneidad espacial se traduce en la experiencia de una oposición entre el espacio sagrado, el único que es *real, que existe realmente*, y todo el resto, la extensión informe que lo rodea.

Digamos acto seguido que la experiencia religiosa de la no homogeneidad del espacio constituye una experiencia primordial, equiparable a una «fundación del mundo». No se trata de especulación teológica, sino de una experiencia religiosa primaria, anterior a toda reflexión sobre el mundo. Es la ruptura operada en el espacio lo que permite la constitución del mundo, pues es dicha ruptura lo que descubre el «punto fijo», el eje central de toda orientación futura. Desde el momento en que lo sagrado se manifiesta en una hierofanía cualquiera no sólo se da una ruptura en la homogeneidad del espacio,

sino también la *revelación de una realidad absoluta*, que se opone a la *no realidad* de la inmensa extensión circundante. La manifestación de lo sagrado fundamenta ontológicamente el mundo. En la extensión homogénea e infinita, donde no hay posibilidad de hallar demarcación alguna, en la que no se puede efectuar ninguna *orientación*, la hierofanía revela un «punto fijo» absoluto, un «centro».

Se ve, pues, en qué medida el descubrimiento, es decir, la revelación del espacio sagrado, tiene un valor existencial para el hombre religioso: nada puede comenzar, *hacerse*, sin una orientación previa, y toda orientación implica la adquisición de un punto fijo. Por esta razón el hombre religioso se ha esforzado por establecerse en el «Centro del mundo». *Para vivir en el mundo* hay que *fundarlo*, y ningún mundo puede nacer en el «caos» de la homogeneidad y de la relatividad del espacio profano. El descubrimiento o la proyección de un punto fijo —el Centro— equivale a la creación del mundo; enseguida unos ejemplos vendrán a mostrar con la mayor claridad el valor cósmico de la orientación ritual y de la construcción del espacio sagrado.

Por el contrario, para el hombre profano, el espacio es homogéneo y neutro: ninguna ruptura diferencia cualitativamente las diversas partes de su masa. El espacio geométrico puede ser señalado y delimitado en cualquier dirección posible, mas ninguna diferenciación cualitativa, ninguna orientación es dada por su propia estructura. Evidentemente, es preciso no confundir el *concepto* del espacio geométrico, homogéneo y neutro, con la *experiencia* del espacio «profano», que se opone a la experiencia del espacio sagrado y que es la única que interesa a nuestro propósito. El *concepto* del espacio homogéneo y la historia de este concepto (pues ya lo había adquirido el pensamiento filosófico y científico desde la antigüedad) constituye un problema muy distinto, que no abordamos. Lo que interesa a nuestra investigación es la *experiencia* del espacio tal como la vive el hombre *no religioso*, el hombre que rechaza la sacralidad del mundo, que asume únicamente una existencia «profana», depurada de todo presupuesto religioso.

Inmediatamente se impone añadir que una existencia profana de semejante índole jamás se encuentra *en estado puro*. Cualquiera

que sea el grado de desacralización del mundo al que haya llegado, el hombre que opta por una vida profana no logra abolir del todo el comportamiento religioso. Habremos de ver que incluso la existencia más desacralizada sigue conservando vestigios de una valoración religiosa del mundo.

De momento dejemos de lado este aspecto del problema y ciñámonos a comparar las dos experiencias en cuestión: la del espacio sagrado y la del espacio profano. Recuérdense las implicaciones de la primera: la revelación de un espacio sagrado permite obtener «un punto fijo», orientarse en la homogeneidad caótica, «fundar el mundo» y vivir realmente. Por el contrario, la experiencia profana mantiene la homogeneidad y, por consiguiente, la relatividad del espacio. Toda orientación *verdadera* desaparece, pues el «punto fijo» no goza ya de un estatuto ontológico único: aparece y desaparece según las necesidades cotidianas. A decir verdad, ya no hay «mundo», sino tan sólo fragmentos de un universo roto, la masa amorfa de una infinidad de «lugares» más o menos neutros en los que se mueve el hombre bajo el imperio de las obligaciones de toda existencia integrada en una sociedad industrial.

Y, sin embargo, en esta experiencia del espacio profano siguen interviniendo valores que recuerdan más o menos la no homogeneidad que caracteriza la experiencia religiosa del espacio. Subsisten lugares privilegiados, cualitativamente diferentes de los otros: el paisaje natal, el paraje de los primeros amores, una calle o un rincón de la primera ciudad extranjera visitada en la juventud. Todos estos lugares conservan, incluso para el hombre más declaradamente no religioso, una cualidad excepcional, «única»: son los «lugares santos» de su universo privado, tal como si este ser no religioso hubiera tenido la revelación de otra realidad distinta de la que participa en su existencia cotidiana.

No perdamos de vista este ejemplo de «comportamiento criptoreligioso» del hombre profano. Habremos de tener ocasión de volvernos a encontrar con otras ilustraciones de esta especie de degradación y de desacralización de valores y comportamientos religiosos. Más adelante nos daremos cuenta de su significación profunda.

Teofanías y signos

Para poner de manifiesto la no homogeneidad del espacio tal como la vive el hombre religioso, se puede recurrir a un ejemplo trivial: una iglesia en una ciudad moderna. Para un creyente esta iglesia participa de otro espacio diferente del de la calle donde se encuentra. La puerta que se abre hacia el interior de la iglesia señala una solución de continuidad. El umbral que separa los dos espacios indica al mismo tiempo la distancia entre los dos modos de ser: profano y religioso. El umbral es a la vez el hito, la frontera, que distingue y opone dos mundos y el lugar paradójico donde dichos mundos se comunican, donde se puede efectuar el tránsito del mundo profano al mundo sagrado.

Una función ritual análoga corresponde por derecho propio al umbral de las habitaciones humanas, y por ello goza de tanta consideración. Son muchos los ritos que acompañan al franqueamiento del umbral doméstico: se hacen reverencias o prosternaciones, se toca piadosamente con la mano, etc. El umbral tiene sus «guardianes»: dioses y espíritus que defienden la entrada, tanto de la malevolencia de los hombres como de las potencias demoníacas y pestilenciales. Es en el umbral donde se ofrecen sacrificios a las divinidades tutelares. Asimismo es ahí donde ciertas culturas paleoorientales (Babilonia, Egipto, Israel) situaban el juicio. El umbral, la puerta, *muestran* de un modo inmediato y concreto la solución de continuidad del espacio; de ahí su gran importancia religiosa, pues son a la vez símbolos y vehículos *del tránsito.*

Desde este momento se comprende por qué la iglesia participa de un espacio radicalmente distinto del de las aglomeraciones humanas que la circundan. En el interior del recinto sagrado queda trascendido el mundo profano. En los niveles más arcaicos de cultura esta posibilidad de trascendencia se expresa por las diferentes imágenes de una *abertura*: allí, en el recinto sagrado, se hace posible la comunicación con los dioses; por consiguiente, debe existir una «puerta» hacia lo alto por la que puedan los dioses descender a la Tierra y subir el hombre simbólicamente al cielo. Hemos de ver enseguida

que tal ha sido el caso de múltiples religiones. El templo constituye, propiamente hablando, una «abertura» hacia lo alto y asegura la comunicación con el mundo de los dioses.

Todo espacio sagrado implica una hierofanía, una irrupción de lo sagrado que tiene por efecto destacar un territorio del medio cósmico circundante y el de hacerlo cualitativamente diferente. Cuando, en Jarán, Jacob vio en sueños la escala que alcanzaba el cielo y por la cual los ángeles subían y bajaban, y escuchó en lo alto al Señor, que decía: «Yo soy el Eterno, el Dios de Abrahán», se despertó sobrecogido de temor y exclamó: «¡Qué terrible es este lugar! Es aquí donde está la casa de Dios. Es aquí donde está la puerta de los cielos». Y cogió la piedra que le servía de almohada y la erigió en monumento y derramó aceite sobre su extremo. Llamó a ese lugar Betel, es decir, «Casa de Dios» (*Génesis* 28,12-19). El simbolismo contenido en la expresión «puerta de los cielos» es rico y complejo: la teofonía consagra un lugar por el hecho mismo de hacerlo «abierto» hacia lo alto, es decir, comunicante con el cielo, punto paradójico de tránsito de un modo de ser a otro. Pronto encontraremos ejemplos todavía más precisos: santuarios que son «puertas de los cielos», lugares de tránsito entre el cielo y la Tierra.

A menudo ni siquiera se precisa una teofanía o una hierofanía propiamente dichas: un *signo* cualquiera basta para indicar la sacralidad del lugar. «Según la leyenda, el morabito (sacerdote) que fundó El-Hemel se detuvo, a finales del siglo XVI, para pasar la noche cerca de la fuente y clavó un bastón en el suelo. A la mañana siguiente, al querer cogerlo de nuevo para proseguir su camino, encontró que había echado raíces y que de él habían brotado retoños. En ello vio el indicio de la voluntad de Dios y estableció su morada en aquel lugar».[1] Y es que el *signo* portador de significación religiosa introduce un elemento absoluto y pone fin a la relatividad y a la confusión. *Algo* que no pertenece a este mundo se manifiesta de manera apodíctica y, al hacerlo así, señala una orientación o decide una conducta.

1. René Basset, *Revue des traditions populaires*, XXII, 1907, pág. 287.

Cuando no se manifiesta ningún signo en los alrededores, se *provoca* su aparición. Se practica, por ejemplo, una especie de *evocatio* sirviéndose de animales: son ellos los que *muestran* qué lugar puede acoger al santuario o al pueblo. Se trata, en suma, de una evocación de fuerzas o figuras sagradas, que tiene como fin inmediato la *orientación* en la homogeneidad del espacio. Se pide un *signo* para poner fin a la tensión provocada por la relatividad y a la ansiedad que alimenta la desorientación; en una palabra: para encontrar un punto de apoyo absoluto. Un ejemplo: se persigue a un animal salvaje, y en el lugar donde es abatido se erige el santuario; o bien se da suelta a un animal doméstico —un toro, por ejemplo—, pasados unos días se va en su búsqueda y es sacrificado en el lugar donde lo encuentran. A continuación se erigirá un altar y alrededor de este altar se construirá el pueblo. En todos estos casos son los animales los que revelan la sacralidad del lugar: los hombres, según eso, no tienen libertad para *elegir* el emplazamiento sagrado. No hacen sino *buscarlo* y *descubrirlo* mediante la ayuda de signos misteriosos.

Este puñado de ejemplos nos ha mostrado los diferentes medios por los cuales recibe el hombre religioso la revelación de un lugar sagrado. En cada uno de estos casos, las hierofanías anulan la homogeneidad del espacio y revelan un «punto fijo». Pero, habida cuenta de que el hombre religioso no puede vivir sino en una atmósfera impregnada de lo sagrado, es de esperar la existencia de multitud de técnicas para consagrar el espacio. Según hemos visto, lo sagrado es lo *real* por excelencia, y a la vez potencia, eficiencia, fuente de vida y de fecundidad. El deseo del hombre religioso de *vivir en lo sagrado* equivale, de hecho, a su afán de situarse en la realidad objetiva, de no dejarse paralizar por la realidad sin fin de las experiencias puramente subjetivas, de vivir en un mundo real y eficiente y no en una ilusión. Tal comportamiento se verifica en todos los planos de su existencia, pero se evidencia sobre todo en el deseo del hombre religioso de moverse en un mundo santificado, es decir, en un espacio sagrado. Ésta es la razón que ha conducido a elaborar técnicas de *orientación*, las cuales, propiamente hablando, son técnicas de *construcción* del espacio sagrado. Mas no se debe creer que se trata de un

trabajo *humano*, que es su propio esfuerzo lo que permite al *hombre* consagrar un espacio. En realidad, el ritual por el cual construye un espacio sagrado es eficiente en la medida que *reproduce la obra de los dioses*. Pero para comprender mejor la necesidad de construir ritualmente el espacio sagrado hay que hacer cierto hincapié en la concepción tradicional del «mundo». Inmediatamente se adquirirá conciencia de que todo «mundo» es para el hombre religioso un «mundo sagrado».

Caos y cosmos

Lo que caracteriza a las sociedades tradicionales es la oposición que tácitamente establecen entre su territorio habitado y el espacio desconocido e indeterminado que los circunda: el primero es el «mundo» (con mayor precisión: «nuestro mundo»), el cosmos; el resto ya no es un cosmos, sino una especie de «otro mundo», un espacio extraño, caótico, poblado de larvas, de demonios, de «extranjeros» (asimilados, por lo demás, a demonios o a los fantasmas). A primera vista, esta ruptura en el espacio parece debida a la oposición entre un territorio habitado y organizado —y, por tanto, «cosmizado»— y el espacio desconocido que se extiende allende sus fronteras: de un lado se tiene un «cosmos», del otro un «caos». Pero se verá que si, todo territorio habitado es un cosmos, lo es precisamente por haber sido consagrado previamente, por ser, de un modo u otro, obra de los dioses, o por comunicar con el mundo de éstos. El «mundo» (es decir, «nuestro mundo») es un universo en cuyo interior se ha manifestado ya lo sagrado y en el que, por consiguiente, se ha hecho posible y repetible la ruptura de niveles.

Es fácil comprender que el momento religioso lleva ya en sí el «momento cosmogónico»: lo sagrado revela la realidad absoluta y con ello posibilita una orientación; y también *funda el mundo*, pues derriba fronteras y de este modo establece un orden del mundo.

Todo esto se desprende con meridiana claridad del ritual védico de toma de posesión de un territorio: la posesión adquiere validez le-

gal por la erección de un altar del fuego consagrado a Agni: «Se dice que está instalado cuando se ha construido un altar de fuego (*gârhapatya*), y todos los que construyen el altar de fuego quedan legalmente establecidos» (*Shatapatha Brâhmana*, VI, I, I, 1-4). Por la erección del altar del fuego, Agni se hace presente y la comunicación con el mundo de los dioses queda asegurada: el espacio del altar se convierte en un espacio sagrado. Con todo, la significación del ritual es mucho más compleja, y si se tienen en cuenta todas sus articulaciones, se comprende por qué la consagración de un territorio equivale a su cosmización. En efecto, la erección de un altar a Agni no es sino la reproducción, a escala microcósmica, de la creación. El agua en la que se amasa la arcilla se asimila al agua primordial; la arcilla que sirve de base al altar simboliza la Tierra; las paredes laterales representan la atmósfera, etc. Y la construcción se acompaña de cánticos que proclaman explícitamente qué región cósmica se acaba de crear (*Shatapatha Brâhmana*, I, IX, 2, 29, etc.). En una palabra: la erección de un altar del fuego, lo único que da validez a la toma de posesión de un territorio, equivale a una cosmogonía.

Un territorio desconocido, extranjero, sin ocupar (lo que quiere decir con frecuencia: sin ocupar por «los nuestros»), continúa participando de la modalidad fluida y larvaria del «caos». Al ocuparlo y, sobre todo, al instalarse en él, el hombre lo transforma simbólicamente en cosmos por una repetición ritual de la cosmogonía. Lo que ha de convertirse en «nuestro mundo» tiene que haber sido «creado» previamente, y toda creación tiene un modelo ejemplar: la creación del universo por los dioses. Los colonos escandinavos, cuando tomaron posesión de Islandia (*landnâma*) y la roturaron, no consideraban esta empresa ni como una obra original, ni como un trabajo humano y profano. Para ellos, su labor no era más que la repetición de un acto primordial: la transformación del caos en cosmos por el acto divino de la creación. Al trabajar la tierra desértica, repetían simplemente el acto de los dioses que habían organizado el caos dándole una estructura, formas y normas.[2]

2. Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, París, Gallimard, 1949, pág. 27.

Trátese de roturar una tierra inculta o de conquistar y ocupar un territorio ya habitado por «otros» seres humanos: la toma de posesión ritual debe en ambos casos repetir la cosmogonía. En la perspectiva de las sociedades arcaicas, todo lo que no es «nuestro mundo» no es todavía «mundo». No puede hacer uno «suyo» un territorio si no lo crea de nuevo, es decir, si no lo consagra. Este comportamiento religioso con respecto a las tierras desconocidas se prolongó, incluso en Occidente, hasta la aurora misma de los tiempos modernos. Los «conquistadores» españoles y portugueses tomaban posesión, en nombre de Jesucristo, de los territorios que habían descubierto y conquistado. La erección de la cruz consagraba la comarca, equivalía, en cierto modo, a un «nuevo nacimiento»: por Cristo, «las cosas viejas han pasado; he aquí que todas las cosas se han hecho nuevas» (*2 Corintios* 5,17). El país recién descubierto quedaba «renovado», «recreado» por la cruz.

CONSAGRACIÓN DE UN LUGAR: REPETICIÓN DE LA COSMOGONÍA

Importa comprender bien que la cosmización de territorios desconocidos es siempre una consagración: al organizar un espacio, se reitera la obra ejemplar de los dioses. La íntima relación entre *cosmización* y *consagración* está ya atestiguada en los niveles elementales de cultura (por ejemplo, entre los nómadas australianos, cuya economía sigue estando en el estadio de la recolección y de la caza menor). Según las tradiciones de una tribu arunta, los achilpa, el ser divino Numbakula «cosmizó», en los tiempos míticos, su futuro territorio, creó a su antepasado y estableció sus instituciones. Con el tronco de un árbol gomífero Numbakula hizo el poste sagrado (*kauwa-auwa*) y, después de haberlo untado de sangre, trepó por él y desapareció en el cielo. Este poste representa un eje cósmico, pues es alrededor de él donde el territorio se hace habitable, se transforma en «mundo». De ahí el considerable papel ritual del poste sagrado: durante sus peregrinaciones, los achilpa lo transportan con ellos y eligen la dirección que deben seguir seguir según su inclinación. Esto

les permite desplazarse continuamente sin dejar de «estar» en su «mundo» y, al mismo tiempo, en comunicación con el cielo donde desapareció Numbakula. Si se rompe el poste, sobreviene la catástrofe; se asiste en cierto modo al fin del «mundo», a la regresión, al caos. Spencer y Gillen refieren que, según un mito, habiéndose roto una vez el poste sagrado, la tribu entera quedó presa de la angustia; sus miembros anduvieron errantes por algún tiempo y finalmente se sentaron en el suelo y se dejaron morir.[3]

Este ejemplo ilustra admirablemente tanto la función cosmológica del poste ritual como su papel soteriológico. Por una parte, el *kauwa-auwa* reproduce el poste utilizado por Numbakula para cosmizar el mundo, y por otra, los achilpa creen que gracias a él se pueden comunicar con el dominio celeste. Ahora bien, la existencia humana sólo es posible gracias a esa comunicación permanente con el cielo. El «mundo» de los achilpa no se convierte realmente en *su* mundo sino en la medida en que reproduce el cosmos organizado y santificado por Numbakula. No se puede vivir sin una «abertura» hacia lo trascendente; con otras palabras: no se puede vivir en el «caos». Si se pierde el contacto con el otro lado, la existencia en el mundo ya no es posible y los achilpa se dejan morir.

Instalarse en un territorio viene a ser, en última instancia, consagrarlo. Cuando la instalación ya no es provisional, como entre los nómadas, sino permanente, como entre los sedentarios, implica una decisión vital que compromete la existencia de la comunidad por entero. «Situarse» en un lugar, organizarlo, habitarlo son acciones que presuponen una elección existencial: la elección del universo que se está dispuesto a asumir al «crearlo». Ahora bien, este «universo» es siempre una réplica del universo ejemplar, creado y habitado por los dioses: comparte, según eso, la santidad de la obra de los dioses.

El poste sagrado de los achilpa «sostiene» *su* mundo y asegura la comunicación con el cielo. Tenemos aquí el prototipo de una imagen cosmológica que ha conocido una gran difusión: la de los

3. B. Spencer y F. J. Gillen, *The Arunta*, Londres, 1926, vol. I, pág. 388.

pilares cósmicos que sostienen el cielo a la vez que abren el camino hacia el mundo de los dioses. Hasta su cristianización, los celtas y los germanos conservaban todavía el culto a tales pilares sagrados. El *Chronicon Laurissense breve*, escrito hacia el 800, refiere que Carlomagno, con motivo de una de sus guerras contra los sajones (772), hizo demoler en la villa de Eresburgo el templo y el bosque sagrado de su «famoso Irmensûl». Rodolfo de Fulda (ca. 860) precisa que esta famosa columna es la «columna del universo que sostiene casi todas las cosas» (*universalis columna quasi sustinens omnia*). La misma imagen cosmológica reaparece en Roma (Horacio, *Odas*, III, 3), en la India antigua con el *skambha*, Pilar cósmico (*Rig Veda*, I, 105; X, 89, 4; etc.). Y también entre los habitantes de las islas Canarias y en culturas tan remotas como las de los kwakiutl (Colombia británica) y los nad'a de Flores (Indonesia). Los kwakiutl creen que un poste de cobre atraviesa los tres niveles cósmicos (el mundo subterráneo, la Tierra y el cielo): allí donde penetra en el cielo se encuentra la «puerta del mundo de arriba». La imagen visible de este pilar cósmico es, en el cielo, la Vía Láctea. Pero esta obra de los dioses que es el universo la recogen e imitan los hombres a su escala. El *axis mundi* que se ve en el cielo, bajo la forma de la Vía Láctea, se hace presente en la casa cultual bajo la forma de un poste sagrado. Es éste un tronco de cedro de diez a doce metros de longitud: más de la mitad sobresale de la casa cultual. El papel que desempeña en las ceremonias es capital: el de conferir una estructura cósmica a la casa. En los cánticos rituales ésta es llamada «nuestro mundo» y los candidatos a la iniciación que habitan en ella proclaman: «Estoy en el Centro del mundo..., estoy junto al pilar del mundo,[4] etc.». La misma asimilación del pilar cósmico al poste sagrado y de la casa cultual al universo se da entre los nad'a de Flores. El poste de sacrificio se llama «poste del cielo», y se estima que sostiene el cielo.[5]

4. Werner Müller, *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer*, Wiesbaden, 1955, págs. 17-20.

5. P. Arndt, «Die Megalithenkultur des Nad'a», *Anthropos*, 27, 1932, págs. 61-62.

EL «CENTRO DEL MUNDO»

La exclamación del neófito kwakiutl: «Estoy en el Centro del mundo» nos revela de golpe una de las significaciones más profundas del espacio sagrado. Allí en donde por medio de una hierofanía se efectúa la ruptura de niveles se opera al mismo tiempo una «abertura» por lo alto (el mundo divino) o por lo bajo (las regiones infernales, el mundo de los muertos). Los tres niveles cósmicos —Tierra, cielo, regiones infernales— se ponen en comunicación. Como acabamos de ver, la comunicación se expresa a veces con la imagen de una columna universal, *axis mundi*, que une, a la vez que lo sostiene, el cielo con la Tierra, y cuya base está hundida en el mundo de abajo (el llamado «infierno»). Columna cósmica de semejante índole tan sólo puede situarse en el centro mismo del universo, ya que la totalidad del mundo habitable se extiende alrededor de ella. Nos hallamos, pues, frente a un encadenamiento de concepciones religiosas y de imágenes cosmológicas que son solidarias y se articulan en un «sistema», al que se puede calificar de «sistema del mundo» de las sociedades tradicionales:

a) un lugar sagrado constituye una ruptura en la homogeneidad del espacio;

b) esta ruptura simboliza una «abertura», merced a la cual se posibilita el tránsito de una región cósmica a otra (del cielo a la Tierra, y de la Tierra al mundo inferior);

c) la comunicación con el cielo se expresa indiferentemente por cierto número de imágenes relativas en su totalidad al *axis mundi*: pilar (véase la *universalis columna*), escala (véase la escala de Jacob), montaña, árbol, liana, etc.;

d) alrededor de este eje cósmico se extiende el «mundo» (= «nuestro mundo»); por consiguiente, el eje se encuentra en el «medio», en el «ombligo de la Tierra», es el Centro del mundo.

Un número considerable de creencias, de mitos y de ritos diversos derivan de este «sistema del mundo» tradicional. No es cuestión de mencionarlos aquí. Vale más limitarse a un puñado de ejemplos

sacados de civilizaciones diferentes y capaces de hacernos comprender el papel del espacio sagrado en la vida de las sociedades tradicionales, cualquiera que sea, por lo demás, el aspecto particular bajo el cual se presenta este espacio sagrado: lugar santo, casa cultual, ciudad, «mundo». Por todas partes reencontramos el simbolismo del Centro del mundo, y es dicho simbolismo lo que en la mayoría de los casos nos hace inteligible el comportamiento tradicional con respecto al «espacio en que se vive».

Comencemos por un ejemplo que tiene el mérito de revelarnos de golpe la coherencia y la complejidad de semejante simbolismo: la montaña cósmica. Acabamos de ver que la montaña figura entre las imágenes que expresan el vínculo entre el cielo y la Tierra; se cree, por tanto, que se halla en el Centro del mundo. En efecto, en múltiples culturas se nos habla de montañas semejantes, míticas o reales, situadas en el Centro del mundo: Meru en la India, Haraberezaiti en el Irán, la montaña mítica «Monte de los países» en Mesopotamia, Garizín en Palestina, denominada por otra parte «ombligo de la Tierra».[6] Habida cuenta de que la montaña sagrada es un *axis mundi* que une la Tierra al cielo, toca al cielo de algún modo y señala el punto más alto del mundo, resulta que el territorio que la rodea, y que constituye «nuestro mundo», es tenido por el país más alto. Tal es lo que proclama la tradición israelítica: Palestina, como era el país más elevado, no quedó sumergido en el diluvio.[7] Según la tradición islámica el lugar más elevado de la Tierra es la Caaba, puesto que «la estrella polar testimonia que se encuentra frente al centro del cielo».[8] Para los cristianos es el Gólgota el que se encuentra en la cima de la montaña cósmica. Todas estas creencias expresan un mismo sentimiento, profundamente religioso: «nuestro mundo» es una Tierra santa *porque es el lugar más próximo al cielo*, porque desde aquí, desde nuestro país, se puede alcan-

6. Véanse las referencias bibliográficas en *Le mythe de l'éternel retour*, págs. 31 y sigs.
7. A. E. Wensinck y E. Burrows, citados en *Le mythe de l'éternel retour*, pág. 33.
8. Wensinck, citado en ibíd., pág. 35.

zar el cielo; nuestro mundo, según eso, es un «lugar alto». En lenguaje cosmológico esta concepción religiosa se traduce en la proyección de ese territorio privilegiado que es *el nuestro* a la cima de la montaña cósmica. Las especulaciones ulteriores han cristalizado posteriormente en toda clase de conclusiones; por ejemplo, la que acabamos de ver: que la Tierra Santa de Palestina no fue inundada por el diluvio.

El mismo simbolismo del centro explica otras series de imágenes cosmológicas y de creencias religiosas, de las que no mencionaremos sino las más importantes:

a) las ciudades santas y los santuarios se encuentran en el Centro del mundo;
b) los templos son réplicas de la montaña cósmica y constituyen, por consiguiente, *el* «vínculo» por excelencia entre la Tierra y el cielo;
c) los cimientos de los templos se hunden profundamente en las regiones inferiores.

Algunos ejemplos nos serán suficientes. A continuación trataremos de integrar todos esos aspectos diversos de un mismo simbolismo; así se verá con mayor nitidez cuán coherentes son esas concepciones tradicionales del mundo.

La capital del soberano chino se encuentra en el Centro del mundo: el día del solsticio de verano, a mediodía, la varilla del reloj de sol no debe proyectar sombra.[9] Sorprende reencontrar el mismo simbolismo aplicado al Templo de Jerusalén: la roca sobre la que se había edificado era el «ombligo de la Tierra». El peregrino islandés Nicolás de Thverva, que visitó Jerusalén en el siglo XII, escribe del Santo Sepulcro: «Es allí donde se encuentra el Centro del mundo; el día del solsticio de verano cae allí la luz del Sol perpendicularmente desde el cielo».[10] La misma concepción reaparece en el Irán: el país iranio (*Airyanam Vaejah*) es el centro y el corazón del mundo. De la misma manera

9. Marcel Granet, citado en Eliade, *Traité d'histoire des religions*, París, 1949, pág. 322.
10. L. I. Ringbom, *Graltempel und Paradies*, Estocolmo, 1951, pág. 255.

que el corazón se encuentra en medio del cuerpo, «el país del Irán vale más que los restantes países porque está situado en medio del mundo».[11] Por ello Shiz, la «Jerusalén» de los iranios (pues se encontraba en el Centro del mundo), era tenida por el lugar originario del poderío real y también por la ciudad natal de Zaratustra.[12]

En cuanto a la asimilación de los templos a las montañas cósmicas y a su función de «vínculo» entre la Tierra y el cielo, los propios nombres de las torres y de los santuarios babilónicos dan testimonio: se llaman «monte de la casa», «casa del monte de todas las tierras», «monte de las tempestades», «vínculo entre el cielo y la Tierra», etc. El *ziggurat*, propiamente hablando, era una montaña cósmica: sus siete pisos representaban los siete cielos planetarios; al escalarlos, el sacerdote llegaba a la cima del universo. Un simbolismo análogo explica la enorme construcción del templo de Barabudur en Java, que está edificado como una montaña artificial. Su ascensión equivale a un viaje extático al Centro del mundo; al alcanzar la terraza superior, el peregrino realiza una ruptura de nivel; penetra en una «región pura», que trasciende el mundo profano.

Dur-an-ki, «vínculo entre el cielo y la tierra»; así se denominaban un buen número de santuarios babilónicos (en Nippur, en Larsa, en Sippar, etc.). Babilonia contaba con multitud de nombres tales como «casa de la base del cielo y de la Tierra», «vínculo entre el cielo y la Tierra». Pero siempre era en Babilonia donde se efectuaba la unión entre la Tierra y las regiones inferiores, pues la ciudad se había edificado sobre *bâb-apsî*, la «puerta de Apsû», siendo *apsû* la denominación de las aguas del caos antes de la creación. La misma tradición reaparece entre los hebreos: la roca del Templo de Jerusalén se hundió profundamente en el *tehôm*, el equivalente hebraico de *apsû*. Lo mismo que en Babilonia existía la «puerta de Apsû», la roca del Templo de Jerusalén encerraba la «boca del *tehôm*».[13]

11. *Sad-dar*, LXXXIV, 4-5, citado por Ringbom, pág. 327.
12. Véanse los documentos agrupados y analizados por Ringbom, págs. 294 y sigs. y *passim*.
13. Véanse las referencias en *Le mythe de l'éternel retour*, pág. 35.

El *apsû* y el *tehôm* simbolizan tanto el «caos» acuático, la modalidad preformal de la materia cósmica, como el mundo de la muerte, todo lo que precede a la vida y la sigue. La «puerta de Apsû» y la roca que encierra la «boca del *tehôm*» designan no sólo el punto de intersección y, por tanto, de comunicación, entre el mundo inferior y la Tierra, sino también *la diferencia de régimen ontológico entre ambos planos cósmicos.* Entre el *tehôm* y la roca del Templo que le cierra la «boca» se da una ruptura de nivel, un tránsito *de lo virtual a lo formal, de la muerte a la vida.* El caos acuático que ha precedido a la creación simboliza al mismo tiempo la regresión a lo amorfo efectuada en la muerte, el retorno a la modalidad larvaria de la existencia. Desde cierto punto de vista, las regiones inferiores son equiparables a las regiones desérticas y desconocidas que rodean el territorio habitado; el mundo de abajo, por encima del cual se asienta firmemente nuestro «cosmos», corresponde al «caos» que se extiende a lo largo de sus fronteras.

«Nuestro mundo» se sitúa siempre en el centro

De todo cuanto precede resulta que el «verdadero mundo» se encuentra siempre en el «medio», en el «centro», pues allí se da una ruptura de nivel, una comunicación entre las dos zonas cósmicas. Siempre se trata de un cosmos perfecto, cualquiera que sea su extensión. Un país entero (por ejemplo, Palestina), una ciudad (Jerusalén), un santuario (el Templo de Jerusalén) representan indiferentemente una *imago mundi.* Flavio Josefo escribía, a propósito del simbolismo del Templo, que el atrio representaba el «mar» (es decir, las regiones inferiores); el santuario, la Tierra, y el Santo de los Santos, el cielo (*Ant. Iud.*, III, VII, 7). Se comprueba, pues, que tanto la *imago mundi* como el «centro» se repiten en el interior del mundo habitado. Palestina, Jerusalén y el Templo de Jerusalén representan cada uno de ellos de por sí, y simultáneamente, la imagen del universo y el Centro del mundo. Esta multiplicidad de «centros» y esta reiteración de la imagen del mundo a escalas cada vez más modestas constituyen una de las notas específicas de las sociedades tradicionales.

Nos parece que se impone una conclusión: *el hombre de las sociedades premodernas aspira a vivir lo más cerca posible del Centro del mundo.* Sabe que su país se encuentra efectivamente en medio de la Tierra; que su ciudad constituye el ombligo del universo, y, sobre todo, que el templo o el palacio son verdaderos centros del mundo; pero quiere también que su propia casa se sitúe en el centro y sea una *imago mundi.* Y, como vamos a ver, se piensa que las habitaciones se encuentran en el Centro del mundo y reproducen, a escala microcósmica, el universo. Dicho de otro modo, el hombre de las sociedades tradicionales no podía vivir más que en un espacio «abierto» hacia lo alto, en el que la ruptura de nivel se aseguraba simbólicamente y en el que la comunicación con el *otro mundo,* el mundo «trascendente», era posible ritualmente. Bien entendido, el santuario, el «centro» por excelencia, estaba ahí, al alcance de su mano, en su ciudad, y para comunicar con el mundo de los dioses le bastaba con penetrar en el templo. Pero el *homo religiosus* sentía la necesidad de vivir siempre en el centro, al igual que los achilpa, los cuales, como hemos visto, llevaban *siempre* con ellos el poste sagrado, el *axis mundi,* para no alejarse del centro y permanecer en comunicación con el mundo supraterrestre. En una palabra: cualesquiera que sean las dimensiones de su espacio familiar —su país, su ciudad, su pueblo, su casa—, el hombre de las sociedades tradicionales experimenta la necesidad de existir constantemente en un mundo total y organizado, en un cosmos.

Un universo toma origen de su centro, se extiende desde un punto central que le es como el «ombligo». Así es, según el *Rig Veda* (X, 149), como nace y se desarrolla el universo: a partir de un núcleo, de un punto central. La tradición judía es todavía más explícita: «El Santísimo ha creado el mundo como un embrión. Así como el embrión crece a partir del ombligo, Dios ha empezado a crear el mundo por el ombligo, y de ahí se ha extendido en todas las direcciones». Y, habida cuenta de que «el ombligo de la Tierra», el Centro del mundo, es la Tierra Santa, *Yoma* afirma: «El mundo ha sido creado comenzando por Sión».[14] El rabino ben Gorión decía a propósito de la roca de Je-

14. Véanse las referencias en ibíd., pág. 36.

rusalén: «Se llama la piedra de la base de la Tierra, es decir, el ombligo de la Tierra, porque a partir de ella se ha desplegado la Tierra entera».[15] Por otra parte, puesto que la creación del hombre es una réplica de la cosmogonía, el primer hombre fue formado en el «ombligo de la Tierra» (tradición mesopotámica), en el Centro del mundo (tradición irania), en el paraíso situado en el «ombligo de la Tierra» o en Jerusalén (tradiciones judeocristianas). Y no podía ser de otro modo, puesto que el centro es precisamente el lugar en el que se efectúa una ruptura de nivel, donde el espacio se hace sagrado, *real*, por excelencia. Una creación implica superabundancia de realidad; dicho de otro modo: la irrupción de lo sagrado en el mundo.

Síguese de ello que *toda construcción o fabricación tiene como modelo ejemplar la cosmogonía*. La creación del mundo se convierte en el arquetipo de todo gesto humano creador cualquiera que sea su plano de referencia. Hemos visto que la instalación en un territorio reitera la cosmogonía. Después de haber colegido el valor cosmogónico del centro, se comprende mejor ahora por qué todo establecimiento humano repite la creación del mundo a partir de un punto central (el «ombligo»). A imagen del universo que se desarrolla a partir de un centro y se extiende hacia los cuatro puntos cardinales, la ciudad se constituye a partir de una encrucijada. En Bali, al igual que en ciertas regiones de Asia, cuando se preparan las gentes a construir un nuevo pueblo, buscan una encrucijada natural en la que se corten perpendicularmente dos caminos. El cuadrado construido a partir del punto central es una *imago mundi*. La división del pueblo en cuatro sectores, que implica por lo demás una partición paralela de la comunidad, corresponde a la división del universo en cuatro horizontes. En medio del pueblo se deja con frecuencia un espacio vacío: allí se elevará más tarde la casa cultual, cuyo techo representa simbólicamente el cielo (a veces indicado por la cima de un árbol o por la imagen de una montaña). Sobre el mismo eje perpendicular se encuentra, en el otro extremo, el mundo de los muertos, simboliza-

15. W. H. Roscher, *Neue Omphalosstudien* (Abh. d. Königl. Sächs. Ges. d. Wiss., Phil. Klasse), XXXI, 1, 1915, pág. 16.

do por ciertos animales (serpiente, cocodrilo, etc.) o por los ideogramas de las tinieblas.[16]

El simbolismo cósmico del pueblo lo recoge la estructura del santuario o de la casa cultual. En Waropen, en Guinea, la «casa de los hombres» se encuentra en medio del pueblo: su techo representa la bóveda celeste, las cuatro paredes corresponden a las cuatro direcciones del espacio. En Ceram, la piedra sagrada del pueblo simboliza el cielo, y las cuatro columnas de piedra que la sostienen encarnan los cuatro pilares que sostienen el cielo.[17] Reencuéntranse concepciones análogas entre las tribus algonquinas y sioux: la cabaña sagrada donde tienen lugar las iniciaciones representa el universo. Su techo simboliza la bóveda celeste, el suelo representa la Tierra, las cuatro paredes las cuatro direcciones del espacio cósmico. La construcción ritual del espacio queda subrayada por un triple simbolismo: las cuatro puertas, las cuatro ventanas y los cuatro colores significan los cuatro puntos cardinales. La construcción de la cabaña sagrada repite, pues, la cosmogonía.[18]

No causa asombro reencontrar una concepción semejante en la Italia antigua y entre los antiguos germanos. Se trata, en suma, de una idea arcaica y muy difundida: a partir de un centro se proyectan los cuatro horizontes en las cuatro direcciones cardinales. El *mundus* romano era una fosa circular dividida en cuatro: era a la vez imagen del cosmos y el modelo ejemplar del hábitat humano. Se ha sugerido con razón que la *Roma quadrata* debe ser entendida no en el sentido de que tuviera la forma de un cuadrado, sino en el de que estaba dividida en cuatro partes.[19] El *mundus* se asimila evidentemente al *omphalos*, al ombligo de la Tierra: la *ciudad (urbs)* se situaba en medio del *orbis terrarum*. Se ha podido mostrar que ideas similares

16. Véase C. T. Bertling, *Vierzahl, Kreuz und Mandala in Asien*, Amsterdam, 1954, págs. 8 y sigs.

17. Véanse las referencias en Bertling, *op. cit.*, págs. 4-5.

18. Véanse los materiales agrupados e interpretados por Werner Müller, *Die blaue Hütte*, Wiesbaden, 1954, págs. 60 y sigs.

19. F. Altheim, en Werner Müller, *Kreis und Kreuz*, Berlín, 1938, págs. 60 y sigs.

explican la estructura de los pueblos y las ciudades germánicas.[20] En contextos culturales muy diversos volvemos a encontrar siempre el mismo esquema cosmológico y el mismo escenario ritual: *la instalación en un territorio equivale a la fundación de un mundo.*

CIUDAD-COSMOS

Si es verdad que «nuestro mundo» es un cosmos, todo ataque exterior amenaza con transformarlo en «caos». Y puesto que «nuestro mundo» se ha fundado a imitación de la obra ejemplar de los dioses, la cosmogonía, los adversarios que lo atacan se asimilan a los enemigos de los dioses, a los demonios y sobre todo al archidemonio, al dragón primordial vencido por los dioses al comienzo de los tiempos. El ataque contra «nuestro mundo» es la revancha del dragón mítico que se rebela contra la obra de los dioses, el cosmos, y trata de reducirla a la nada. Los enemigos se alinean entre las potencias del caos. *Toda destrucción de una ciudad equivale a una regresión al caos. Toda victoria contra el atacante reitera la victoria ejemplar del dios contra el dragón (contra el «caos»).*

Por esta razón el faraón era asimilado al dios Râ, vencedor del dragón Apofis, en tanto que sus enemigos se identificaban con ese dragón mítico. Darío se tenía por un nuevo Thraetaona, héroe mítico iranio que había matado un dragón de tres cabezas. En la tradición judaica, los reyes paganos eran presentados bajo los rasgos del dragón: así, Nabucodonosor descrito por Jeremías (51,34) o Pompeyo en los *Salmos de Salomón* (9,29).

Como tendremos ocasión de volver a decir, el dragón es la figura ejemplar del monstruo marino, de la serpiente primordial, símbolo de las aguas cósmicas, de las tinieblas, de la noche y de la muerte; en una palabra: de lo amorfo y de lo virtual, de todo lo que no tiene aún una «forma». El dragón ha tenido que ser vencido y despe-

20. Ibíd., págs. 65 y sigs. Véase también W. Müller, *Die heilige Stadt*, Stuttgart, 1961. Volveremos sobre este problema en una obra en preparación: *Cosmos, templo, casa.*

dazado por el dios para que el cosmos pudiera crearse. Así, del cuerpo del monstruo marino, Tiamat, Marduk creó el mundo. Yahvé creó el universo después de su victoria contra el monstruo primordial Rahab. Pero, como se ha de ver, esta victoria del dios sobre el dragón debe repetirse simbólicamente cada año, pues cada año el mundo ha de ser creado de nuevo. Igualmente, la victoria de los dioses contra las fuerzas de las tinieblas, de la muerte y del caos se repite en cada victoria de la ciudad contra sus invasores.

Es muy probable que las defensas de los lugares habitados y de las ciudades fueran en su origen defensas mágicas; estas defensas —fosos, laberintos, murallas, etc.— estaban destinadas más bien para impedir la invasión de los demonios y de las almas de los muertos que para rechazar el ataque de los humanos. En el norte de la India, en tiempos de epidemia, se describe alrededor del pueblo un círculo para impedir a los demonios de la enfermedad puedan penetrar en el recinto.[21] En el Occidente medieval, los muros de las ciudades se consagraban ritualmente como una defensa contra el demonio, la enfermedad y la muerte. Por otra parte, el pensamiento simbólico no halla dificultad alguna en asimilar al enemigo humano al demonio y a la muerte. A fin de cuentas, el resultado de sus ataques, sean éstos demoníacos o militares, es siempre el mismo: la ruina, la desintegración, la muerte.

Las mismas imágenes se siguen utilizando en nuestros días cuando se trata de formular los peligros que amenazan a un cierto tipo de civilización: se habla especialmente de «caos», de «desorden», de «tinieblas», en las que se hundirá «nuestro mundo». Todas estas expresiones significan la abolición de un orden, de un cosmos, de una estructura orgánica y la reinmersión en un estado fluido, amorfo; en una palabra: caótico. Prueba esto, a nuestro parecer, que las imágenes ejemplares perviven todavía en el lenguaje y en los tópicos del hombre moderno. Algo de la concepción tradicional del mundo perdura aún en su comportamiento, aunque no siempre se tenga conciencia de esta herencia inmemorial.

21. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, pág. 318.

Asumir la creación del mundo

De momento, subrayemos la diferencia radical que se percibe entre los dos comportamientos —«tradicional» y «moderno»— con respecto a la morada humana. Superfluo es insistir en el valor y en la función de la habitación en las sociedades industriales; son de sobra conocidos. Según la fórmula de un célebre arquitecto contemporáneo, Le Corbusier, la casa es una «máquina de residir». Se alinea, pues, entre las innumerables máquinas producidas en serie en las sociedades industriales. La casa ideal del mundo moderno debe ser, ante todo, funcional, es decir, debe permitir a los hombres trabajar y descansar para asegurar su trabajo. Se puede cambiar de «máquina de residir» con tanta frecuencia como se cambia de bicicleta, de nevera o de automóvil. Asimismo, se puede abandonar el pueblo o la provincia natal sin otro inconveniente que el derivado del cambio de clima.

No entra en nuestro tema escribir la historia de la lenta desacralización de la morada humana. Este proceso forma parte integrante de la gigantesca transformación del mundo que se ha verificado en las sociedades industriales y que ha sido posible gracias a la desacralización del cosmos bajo la acción del pensamiento científico y, sobre todo, de los sensacionales descubrimientos de la física y de la química. Tendremos ocasión más adelante de preguntarnos si esta secularización de la naturaleza es realmente definitiva y si el hombre moderno no tiene posibilidad ninguna de reencontrar la dimensión sagrada de la existencia en el mundo. Como acabamos de ver, y como habremos de ver mejor aún en lo que sigue, ciertas imágenes tradicionales, ciertos vestigios de la conducta del hombre perduran aún en estado de «supervivencias» incluso en las sociedades más industrializadas. Pero lo que nos interesa de momento es mostrar en su estado puro el comportamiento tradicional con respecto a la morada e inferir la *Weltanschauung* (cosmovisión) que implica.

Instalarse en un territorio, edificar una morada exige, lo hemos visto, una decisión vital, tanto para la comunidad entera como para el individuo, ya que se trata de asumir la creación del «mundo» que se ha escogido para habitar. Es preciso, por tanto, imitar la obra de

los dioses, la cosmogonía. Esto no es siempre fácil, pues existen también cosmogonías trágicas, sangrientas: imitador de los actos divinos, el hombre debe reiterarlos. Si los dioses han tenido que abatir y despedazar un monstruo marino o un ser primordial para poder sacar de él el mundo, el hombre, a su vez, ha de imitarlos cuando se construye su mundo, su ciudad o su casa. De ahí la necesidad de sacrificios sangrientos o simbólicos con motivo de las construcciones, sobre los cuales habremos de decir algunas palabras.

Cualquiera que sea la estructura de una sociedad tradicional —ya sea una sociedad de cazadores, pastores o agricultores o una que esté ya en el estadio de la civilización urbana—, la morada se santifica siempre por el hecho de constituir una *imago mundi* y de ser el mundo una creación divina. Pero existen varias formas de equiparar la morada al cosmos, precisamente porque existen varios tipos de cosmogonías. Para nuestro propósito nos basta con distinguir dos medios de transformar ritualmente la morada (tanto el territorio como la casa) en cosmos, de conferirle el valor de *imago mundi*:

a) asimilándola al cosmos por la proyección de los cuatro horizontes a partir de un punto central, cuando se trata de un pueblo, o por la instalación simbólica del *axis mundi*, cuando se trata de la habitación familiar;

b) repitiendo por un ritual de construcción el acto ejemplar de los dioses, gracias al cual el mundo ha nacido del cuerpo de un dragón marino o del de un gigante primordial.

No tenemos que insistir aquí sobre la radical diferencia de *Weltanschauungen* implícita en esos dos medios de santificar la morada ni sobre sus presupuestos histórico-culturales. Digamos tan sólo que el primer medio —«cosmizar» un espacio por la proyección de los horizontes o por la instalación del *axis mundi*— está atestiguado ya en los estadios más arcaicos de cultura (véase el poste *kauwa-auwa* de los achilpa australianos), en tanto que el segundo medio parece haberse instaurado con la cultura de los *cultivadores arcaicos*. Lo que interesa a nuestra investigación es el hecho de que, en todas las culturas tradicionales, la habitación

comporta un aspecto sagrado y que por esto mismo refleja el mundo. En efecto, la morada de los pueblos primitivos árticos, norteamericanos y norteasiáticos, presenta un poste central que se asimila al *axis mundi*, al pilar cósmico o al árbol del mundo, que, como hemos visto, unen la Tierra al cielo.

En otros términos: *se percibe en la estructura misma de la habitación el simbolismo cósmico*. La casa es una *imago mundi*. El cielo se concibe como una inmensa tienda sostenida por un pilar central; la estaca de la tienda o el poste central de la casa se asimilan a los pilares del mundo y se designan por este nombre. Al pie del poste central tienen lugar los sacrificios en honor del ser supremo celeste; esto da una idea de la importancia de su función ritual. El mismo simbolismo se conserva entre los pastores ganaderos del Asia Central, pero la habitación de techo cónico de pilar central está sustituida aquí por la yurta, la función mítico-ritual del pilar se ha transferido a la abertura superior de evacuación del humo. Lo mismo que el poste (= *axis mundi*), el árbol desramado cuya punta sale por la abertura superior de la yurta (y que simboliza el árbol cósmico) se concibe como una escalera que lleva al cielo: los chamanes trepan por él en su viaje celestial, y es por la abertura superior por donde salen volando.[22] Encuéntrase también el pilar sagrado erigido en medio de la habitación en África, entre los pueblos pastores hamitas y hamitoides.[23]

En resumen, toda morada se sitúa cerca del *axis mundi*, pues el hombre religioso desea vivir sólo en el «Centro del mundo»; dicho de otro modo: en la realidad absoluta, en lo *real*.

Cosmogonía y sacrificio de construcción

Una concepción similar reaparece en una cultura tan altamente desarrollada como la de la India, pero aquí se manifiesta también el

22. M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, París, 1951, págs. 238 y sigs.

23. Wilhelm Schmidt, «Der heilige Mittelpfahl des Hauses», *Anthropos*, XXXV-XXXVI, 1940-1941, pág. 967.

otro modo de equiparar la casa al cosmos, del que hemos dicho algunas palabras anteriormente. Antes que los albañiles coloquen la primera piedra, el astrólogo les indica el punto de los cimientos, que se encuentra encima de la serpiente que sostiene el mundo. El maestro albañil talla una estaca y la clava en el suelo, exactamente en el punto designado, al objeto de fijar bien la cabeza de la serpiente. Acto seguido, se coloca una piedra de base encima del pivote. *La piedra angular se encuentra así exactamente en el «Centro del mundo».*[24] Pero, por otra parte, el acto de la fundación repite el acto cosmogónico: clavar la estaca en la cabeza de la serpiente y «fijarla» es imitar el gesto primordial de Soma o de Indra, que, de acuerdo con el *Rig Veda*, «golpeó a la serpiente en su guarida» (VI, XVII, 9) y le «cortó la cabeza con su relámpago (I, LII, 10). Como hemos dicho ya, *la serpiente simboliza el caos, lo amorfo, lo no manifiesto. Decapitarla equivale a un acto de creación, al tránsito de lo virtual y lo amorfo a lo formal.* Recuérdese que fue del cuerpo de un monstruo marino primordial, Tiamat, de lo que el dios Marduk formó el mundo. Esta victoria se reiteraba simbólicamente cada año, ya que cada año se renovaba el mundo. Pero el acto ejemplar de la victoria divina se repetía igualmente con motivo de toda construcción, pues toda nueva construcción reproducía la creación del mundo.

Este segundo tipo de cosmogonía es mucho más complejo, y no haremos sino describirlo someramente aquí. Pero no se podría pasar sin mencionarlo, puesto que, en última instancia, de una cosmogonía semejante son solidarias las innumerables formas del sacrificio de construcción, que en suma, no es sino una imitación, a menudo simbólica, del sacrificio primordial, que ha dado origen al mundo. En efecto, a partir de un cierto tipo de cultura, el mito cosmogónico explica la creación por la muerte de un Gigante (Ymir en la mitología germánica, Purusha en la mitología india, P'an-ku en China): sus órganos dan origen a las diferentes regiones cósmicas. Según otros grupos de mitos, no sólo es el cosmos el que nace a continuación de la inmolación de un ser primordial y de su propia sustancia, sino tam-

24. S. Stevenson, *The Rites of the Twice-Born*, Oxford, 1920, pág. 354.

bién las plantas alimenticias, las razas humanas o las diferentes clases sociales. Es de este tipo de mitos cosmogónicos de los que dependen los sacrificios de construcción. Para que dure una construcción (casa, templo, obra técnica, etc.) ha de estar animada, debe recibir a la vez una vida y un alma. La «transferencia» del alma sólo es posible por medio de un sacrificio sangriento. La historia de las religiones, la etnología, el folclore, conocen innumerables formas de sacrificios de construcción, de sacrificios sangrientos o simbólicos en beneficio de una construcción.[25] En el sudeste de Europa, estos ritos y creencias han dado origen a admirables baladas populares que escenifican el sacrificio de la esposa del maestro albañil, a fin de que una construcción pueda terminarse (por ejemplo, las baladas del puente de Arta en Grecia, del monasterio de Argesh en Rumania, de la ciudad de Scutari en Yugoslavia, etc.).

Hemos dicho ya lo suficiente sobre la significación religiosa de la morada humana para que ciertas conclusiones se impongan por sí mismas: como la ciudad o el santuario, la casa está santificada, en parte o en su totalidad, por un simbolismo o un ritual cosmogónico. Por esta tazón, instalarse, en cualquier parte, construir un pueblo o simplemente una casa, representa una grave decisión, pues la existencia misma del hombre se compromete con ello: se trata, en suma, de crearse su propio «mundo» y de asumir la responsabilidad de mantenerlo y renovarlo. No se cambia de morada con ligereza, porque no es fácil abandonar el propio «mundo». La habitación no es un objeto, una «máquina de residir»: *es el universo que el hombre se construye imitando la creación ejemplar de los dioses, la cosmogonía.* Toda construcción y toda inauguración de una nueva morada equivale en cierto modo a un *nuevo comienzo*, a una *nueva vida*. Y todo comienzo repite ese comienzo primordial en que el universo vio la luz por primera vez. Incluso en las sociedades modernas tan grandemente desacralizadas, las fiestas y regocijos que acompañan a la instalación de una nueva morada conservan todavía la reminiscen-

25. Véase Paul Sartori, «Über das Bauopfer», *Zeitschrift für Ethnologie*, XXX, 1898, págs. 1-54; M. Eliade, «Manole et le Monastère d'Argesh», *Revue des Études roumaines*, III-IV, París, 1955-1956, págs. 7-28.

cia de las ruidosas festividades que señalaban antaño el *incipit vita nova*. Puesto que la morada constituye una *imago mundi*, se sitúa simbólicamente en el «Centro del mundo».

La multiplicidad, o infinidad, de centros del mundo no causa ninguna dificultad al pensamiento religioso. Pues no se trata del espacio geométrico, sino de un espacio existencial y sagrado que presenta una estructura radicalmente distinta, que es susceptible de una infinidad de rupturas y, por tanto, de comunicaciones con lo trascendente. Se ha visto la significación cosmológica y el papel ritual de la abertura superior de las diferentes formas de habitación. En otras culturas estas significaciones cosmológicas y estas funciones rituales se han transferido a la chimenea (orificio de salida del humo) y a la parte del techo que se encuentra encima del «ángulo sagrado» y que se arranca o incluso se rompe en caso de agonía prolongada. A propósito de la equiparación cosmos-casa-cuerpo humano, tendremos ocasión de señalar la profunda significación de esta «ruptura de techo». De momento recordemos que los santuarios más antiguos eran hipetros o presentaban una abertura en el techo: se trataba del «ojo de la cúpula» que simbolizaba la ruptura de niveles en la comunicación con lo trascendente.

La arquitectura sagrada no ha hecho sino recoger y desarrollar el simbolismo cosmológico presente ya en la estructura de las habitaciones primitivas. A su vez, la habitación humana había sido precedida cronológicamente por el «lugar santo» provisional, por el espacio consagrado y cosmizado provisionalmente (por ejemplo, en el caso de los achilpa australianos). Dicho de otro modo, todos los símbolos y los rituales concernientes a los templos, las ciudades y las casas *derivan, en última instancia, de la experiencia primaria del espacio sagrado.*

TEMPLO, BASÍLICA, CATEDRAL

En las grandes civilizaciones orientales —desde Mesopotamia y Egipto a la China y a la India—, el templo ha conocido una nueva e importante valoración: no es sólo una *imago mundi*, es asimismo

la reproducción terrestre de un modelo trascendente. El judaísmo ha heredado esta concepción paleooriental del templo como copia de un arquetipo celeste. Esta idea es probablemente una de las últimas interpretaciones que el hombre religioso ha dado a la experiencia primaria del espacio sagrado por oposición al espacio profano. Hemos de insistir algo sobre las perspectivas abiertas por esta nueva concepción religiosa.

Recordemos lo esencial del problema: si el templo constituye una *imago mundi* es porque el mundo, en tanto que es obra de los dioses, es sagrado. Pero la estructura cosmológica del templo trae consigo una nueva valoración religiosa: lugar santo por excelencia, casa de los dioses, el templo resantifica continuamente el mundo porque lo representa y al mismo tiempo lo contiene. En definitiva, *gracias al templo, el mundo se resantifica en su totalidad.* Cualquiera que sea su grado de impureza, el mundo está siendo continuamente purificado por la santidad de los santuarios.

Otra idea se deja ver a partir de esta diferencia ontológica que se impone cada vez más en el *cosmos* y su *imagen santificada, el templo:* la de que la santidad del templo está al socaire de toda corrupción terrestre, y esto por el hecho de que el plano arquitectónico del templo es obra de los dioses y, por consiguiente, se encuentra muy próximo a los dioses, al cielo. Los modelos trascendentes de los templos gozan de una existencia espiritual, incorruptible, celeste. Por la gracia de los dioses, el hombre accede a la visión fulgurante de esos modelos y se esfuerza, acto seguido, por reproducirlos en la Tierra. El rey babilonio Gudea vio en sueños a la diosa Nidaba mostrándole una tabla en la que se mencionaban las estrellas benéficas y un dios le reveló el plano del templo. Senaquerib construyó Nínive según «el proyecto establecido desde tiempos muy antiguos en la configuración del cielo».[26] Esto no quiere decir tan sólo que la «geometría celeste» haya hecho posible las primeras construcciones, sino ante todo que los modelos arquitectónicos, por encontrarse en el cielo, participan de la sacralidad urania.

26. Veáse *Le mythe de l'éternel retour*, pág. 23.

Para el pueblo de Israel, los modelos del tabernáculo, de todos los utensilios sagrados y del Templo fueron creados por Yahvé desde la eternidad, y fue Yahvé quien los reveló a sus elegidos para que fueran reproducidos en la Tierra. Se dirige a Moisés en estos términos: «Construiréis el tabernáculo con todos los utensilios, exactamente según el modelo que te voy a enseñar» (*Éxodo* 25,8-9); «Mira y fabrica todos estos objetos según el modelo que se te ha enseñado en la montaña» (*Éxodo* 25,40). Cuando David dio a su hijo Salomón el plano de las edificaciones del templo, del tabernáculo y de todos los utensilios, le asegura que «todo esto... se encuentra expuesto en un escrito de mano del Eterno que me ha dado la inteligencia» (*1 Crónicas* 28,19). Ha visto, pues, el modelo celeste creado por Yahvé al comienzo de los tiempos. Es esto lo que proclama Salomón:

> Tú me has ordenado construir el Templo en tu santísimo nombre,
> así como un altar en la ciudad donde tú habitas,
> según el modelo de la muy santa tienda
> que habías preparado desde el principio (*Sabiduría* 9,8).

La Jerusalén celestial ha sido creada por Dios al mismo tiempo que el paraíso; por tanto, *in aeternum*. La ciudad de Jerusalén no era sino la reproducción aproximada del modelo trascendente: podía ser mancillada por el hombre, pero su modelo era incorruptible, no estaba implicado en el tiempo. «La construcción que se encuentra actualmente en medio de vosotros no es la que ha sido revelada por mí, la que estaba dispuesta desde el tiempo en que me decidí a crear el paraíso y que he mostrado a Adán antes de su pecado» (*Apocalipsis* de *Baruc*, II, IV, 3-7).

La basílica cristiana y después la catedral recogen y continúan todos estos simbolismos. Por una parte, la iglesia es concebida como imitación de la Jerusalén celestial, y esto ya desde la antigüedad cristiana; por otra, reproduce el paraíso o el mundo celestial. Pero la estructura cosmológica del edificio sagrado perdura todavía en la conciencia de la cristiandad: es evidente, por ejemplo, en la iglesia bizantina. «Las cuatro partes del interior de la iglesia simbolizan las cuatro direcciones cardinales. El interior de la iglesia es el universo. El altar es el paraíso,

que se encuentra al Este. La puerta imperial del santuario propiamente dicho se llamaba también la "Puerta del paraíso". Durante la semana pascual, esta puerta permanece abierta durante todo el servicio; el sentido de esta costumbre se explica claramente en el canon pascual: Cristo ha resucitado de la tumba y nos ha abierto las puertas del paraíso. El Oeste, al contrario, es la región de las tinieblas, de la aflicción, de la muerte, de las moradas eternas de los muertos que esperan la resurrección de los muertos y el juicio final. La parte de en medio del edificio es la Tierra. Según las concepciones de Kosmas Indicopleustes, la Tierra es rectangular y está limitada por cuatro paredes que están recubiertas por una cúpula. Las cuatro partes del interior de una iglesia simbolizan las cuatro direcciones cardinales.»[27] En cuanto que es imagen del cosmos, la iglesia bizantina encarna y a la vez santifica el mundo.

Algunas conclusiones

De los millares de ejemplos que están a disposición del historiador de las religiones no hemos citado sino un número harto pequeño, pero, con todo, suficiente para hacer ver las variedades de la experiencia religiosa del espacio. Hemos elegido estos ejemplos en culturas y épocas diferentes para presentar al menos las más importantes expresiones mitológicas y escenarios rituales que dependen de la experiencia del espacio sagrado. En el curso de la historia, el hombre religioso ha valorado de un modo diferente esta experiencia fundamental. Basta con comparar la concepción del espacio sagrado y, por consiguiente, del cosmos, tal como se puede captar entre los australianos achilpa con las concepciones similares de los kwakiutl, de los altaicos o de los mesopotamios, para darse cuenta de sus diferencias. Inútil es insistir sobre esta perogrullada: la vida religiosa de la humanidad, por efectuarse en la historia, tiene fatalmente condicio-

27. Hans Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale*, Zurich, 1950, pág. 119; W. Wolska, *La topographie chrétienne de Cosmos Indicopleustes*, París, 1962, pág. 131 y *passim*.

nadas sus expresiones por los múltiples momentos históricos y estilos culturales. Sin embargo, no es la infinita variedad de las experiencias religiosas del espacio lo que aquí nos interesa, sino, por el contrario, sus elementos de unidad. Pues basta confrontar el comportamiento de un hombre no religioso con respecto al espacio en que vive con el comportamiento del hombre religioso con respecto al espacio sagrado para captar inmediatamente la diferencia de estructura que los separa.

Si tuviéramos que resumir el resultado de las descripciones precedentes, diríamos que la experiencia del espacio sagrado hace posible la «fundación del mundo»: allí donde lo sagrado se manifiesta en el espacio, *lo real se desvela*, el mundo viene a la existencia. Pero la irrupción de lo sagrado no se limita a proyectar un punto fijo en medio de la fluidez amorfa del espacio profano, un «centro» en el «caos»; efectúa también una ruptura de nivel, abre una comunicación entre los niveles cósmicos (la Tierra y el cielo) y hace posible el tránsito, de orden ontológico, de un modo de ser a otro. Y es una ruptura semejante en la heterogeneidad del espacio profano lo que crea el «centro» por donde se puede entrar en comunicación con lo «trascendente»; lo que, por consiguiente, funda el «mundo», pues el centro hace posible la *orientatio*. La manifestación de lo sagrado en el espacio tiene, a consecuencia de ello, una valencia cosmológica: toda hierofanía espacial o toda consagración de un espacio equivale a una «cosmogonía». Una primera conclusión sería la siguiente: *el mundo se deja captar en tanto que mundo, en tanto que cosmos, en la medida en que se revela como mundo sagrado.*

Todo mundo es obra de los dioses, pues, o ha sido creado directamente por los dioses, o consagrado y, por tanto, «cosmizado» por los hombres que reactualizan de un modo ritual el acto de la creación. En otros términos: el hombre religioso no puede vivir sino en un mundo sagrado, porque sólo un mundo así participa del ser, *existe realmente*. Esta necesidad religiosa expresa una inextinguible sed ontológica. El hombre religioso está sediento *de ser*. El terror ante el «caos», que rodea su mundo habitado, corresponde a su terror ante la nada. El espacio desconocido que se extiende más allá de su «mun-

do», espacio no cosmizado, puesto que no está consagrado, simple extensión amorfa donde todavía no se ha proyectado *orientación* alguna ni se ha deducido estructura alguna, este espacio profano representa para el hombre religioso el no ser absoluto. Si, por desgracia, se pierde en él, se siente vaciado de su sustancia «óntica», como si se disolviera en el caos, y termina por extinguirse.

Esta sed ontológica se manifiesta de múltiples maneras. La más chocante, en el caso especial del espacio sagrado, es la voluntad del hombre religioso de situarse en el meollo de lo real, en el Centro del mundo: allí donde el cosmos ha comenzado a venir a la existencia y a extenderse hacia los cuatro horizontes; allí donde existe la posibilidad de entrar en comunicación con los dioses; en una palabra: allí donde se está *lo más cerca posible de los dioses*. Hemos visto que el simbolismo del Centro del mundo no sólo «informa» a los países, las ciudades, los templos y los palacios, sino también a la más modesta habitación humana, a la tienda del cazador nómada, a la yurta de los pastores, a la casa de los cultivadores sedentarios. En una palabra: todo hombre religioso se sitúa a la vez en el Centro del mundo y en la fuente misma de la realidad absoluta, en la misma «abertura» que le asegura la comunicación con los dioses.

Pero, puesto que instalarse en un lugar, habitar en un espacio, es reiterar la cosmogonía y, por tanto, imitar la obra de los dioses, para el hombre religioso toda decisión existencial de «situarse» en el espacio constituye una decisión «religiosa». Al asumir la responsabilidad de «crear» el mundo que ha elegido para habitar en él no sólo «cosmiza» el caos, sino también santifica su pequeño universo, haciéndolo semejante al mundo de los dioses. La profunda nostalgia del hombre religioso es la de habitar en un «mundo divino», la de tener una casa semejante a la «casa de los dioses», tal como se ha configurado más tarde en los templos y santuarios. En suma, esta nostalgia religiosa expresa *el deseo de vivir en un cosmos puro y santo, tal como era al principio, cuando estaba saliendo de las manos del Creador*.

Es la experiencia del tiempo sagrado la que permitirá al hombre religioso el reencontrar periódicamente el cosmos tal como era *in principio*, en el instante mítico de la creación.

Capítulo II

El tiempo sagrado y los mitos

Duración profana y tiempo sagrado

Como el espacio, el tiempo no es, para el hombre religioso, homogéneo ni continuo. Existen los intervalos de tiempo sagrado, el tiempo de las fiestas (en su mayoría fiestas periódicas); existe, por otra parte, el tiempo profano, la duración temporal ordinaria en que se inscriben los actos despojados de significación religiosa. Entre estas dos clases de tiempo hay, bien entendido, una solución de continuidad; pero, por medio de ritos, el hombre religioso puede «pasar» sin peligro de la duración temporal ordinaria al tiempo sagrado.

Una diferencia esencial entre estas dos clases de tiempo nos sorprende ante todo: *el tiempo sagrado es por su propia naturaleza reversible*, en el sentido de que es, propiamente hablando, *un tiempo mítico primordial hecho presente*. Toda fiesta religiosa, todo tiempo litúrgico, consiste en la reactualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico, «al comienzo». Participar religiosamente en una fiesta implica salir de la duración temporal «ordinaria» para reintegrar el tiempo mítico reactualizado por la fiesta misma. El tiempo sagrado es, por consiguiente, indefinidamente recuperable, indefinidamente repetible. Desde un cierto punto de vista, podría decirse de él que no «transcurre», que no constituye una «duración» irreversible. Es un tiempo ontológico por excelencia, «parme-

nídeo»: siempre igual a sí mismo, no cambia ni se agota. En cada fiesta periódica se reencuentra el mismo tiempo sagrado, el mismo que se había manifestado en la fiesta del año precedente o en la fiesta de hace un siglo: es el tiempo creado y santificado por los dioses a raíz de sus *gesta*, que se reactualizan precisamente por la fiesta. En otros términos: se reencuentra en la fiesta *la primera aparición del tiempo sagrado*, tal como se efectuó *ab origine, in illo tempore*. Pues ese tiempo sagrado en que se desarrolla la fiesta no existía antes de los *gesta* divinos conmemorados por ella. Al crear las diferentes realidades que constituyen hoy día el mundo, los dioses *fundaban asimismo el tiempo sagrado*, ya que el tiempo contemporáneo de una creación quedaba necesariamente santificado por la presencia y la actividad divina.

El hombre religioso vive así en dos clases de tiempo, de las cuales la más importante, el tiempo sagrado, se presenta bajo el aspecto paradójico de un tiempo circular, reversible y recuperable, como una especie de eterno presente mítico que se reintegra periódicamente mediante el artificio de los ritos. Este comportamiento con respecto al tiempo basta para distinguir al hombre religioso del no religioso: el primero se niega a vivir tan sólo en lo que en términos modernos se llama el «presente histórico»; se esfuerza por incorporarse a un tiempo sagrado que, en ciertos aspectos, puede equipararse con la «eternidad».

Sería más difícil precisar en pocas palabras lo que es el tiempo para el hombre no religioso de las sociedades modernas. No pretendemos hablar de las filosofías modernas del tiempo ni de conceptos que la ciencia contemporánea utiliza para sus propias investigaciones. Nuestra meta no es la de comparar sistemas o filosofías, sino comportamientos existenciales. Ahora bien, lo que se puede comprobar con relación a un hombre no religioso es que también conoce una cierta discontinuidad y heterogeneidad del tiempo. Para él también existe, fuera del tiempo más bien monótono del trabajo, el tiempo de los regocijos y de los espectáculos, el «tiempo festivo». También vive de acuerdo con ritmos temporales diversos y conoce tiempos de intensidad variable: cuando escucha su música predilecta o, enamorado, es-

pera o se encuentra con la persona amada, experimenta evidentemente un ritmo temporal diferente de cuando trabaja o se aburre.

Pero, con relación al hombre religioso, existe una diferencia esencial: este último conoce intervalos «sagrados» que no participan de la duración temporal que los precede y los sigue, que tienen una estructura totalmente diferente y otro «origen», pues es un tiempo primordial, santificado por los dioses y que se puede hacer presente por medio de la fiesta. Para el hombre no religioso, esta cualidad transhumana del tiempo litúrgico resulta inaccesible. Para el hombre no religioso, el tiempo no puede presentar ni ruptura ni «misterio»: constituye la más profunda dimensión existencial del hombre, está ligado a su propia existencia, pues tiene un comienzo y un fin, que es la muerte, el aniquilamiento de la existencia. Cualquiera que sea la multiplicidad de los ritmos temporales que experimente y sus diferentes intensidades, el hombre no religioso sabe que se trata siempre de una experiencia humana en la que no puede insertarse ninguna presencia divina.

Para el hombre religioso, al contrario, la duración temporal profana puede ser «detenida» periódicamente por la inserción, mediante ritos, de un tiempo sagrado, no histórico (en el sentido de que no pertenece al presente histórico). Al igual que una iglesia constituye una ruptura de nivel dentro del espacio profano de una ciudad moderna, el servicio religioso que se celebra en el interior de su recinto señala una ruptura en la duración temporal profana: ya no es el tiempo histórico actual lo que en ella está presente, ese tiempo que se vive, por ejemplo, en las calles y las casas vecinas, sino el tiempo en el que se desarrolló la existencia histórica de Jesucristo, el tiempo santificado por su predicación, por su pasión, su muerte y su resurrección. Precisemos, no obstante, que este ejemplo no destaca con la debida claridad todas las diferencias que existen entre el tiempo profano y el tiempo sagrado; en comparación con las demás religiones, el cristianismo ha renovado, efectivamente, la experiencia y el concepto del tiempo litúrgico al afirmar la historicidad de la persona de Cristo. Para el creyente, la liturgia se desarrolla en un *tiempo histórico santificado por la encarnación del Hijo de Dios.* El tiempo sagrado,

reactualizado periódicamente en las religiones precristianas (sobre todo en las religiones arcaicas), es un *tiempo mítico*, un tiempo primordial (inidentificable con el pasado histórico), un *tiempo original* en el sentido de que ha surgido «de golpe», de que no lo precedía ningún tiempo, porque no podía existir tiempo alguno *antes de la aparición de la realidad relatada por el mito.*

Es esta concepción arcaica del tiempo mítico la que nos interesa ante todo. A continuación se verán las diferencias con el judaísmo y el cristianismo.

Templum-tempus

Comencemos por algunos hechos que ofrecen la ventaja de revelarnos de golpe el comportamiento del hombre religioso con respecto al tiempo. Una advertencia preliminar que tiene su importancia: en muchas lenguas de las poblaciones aborígenes de América del Norte, el término «mundo» (= cosmos) se utiliza asimismo en el sentido de «año». Los yokut dicen: «El mundo ha pasado» para expresar que ha transcurrido un año. Para los yuki, el «año» se designa con los vocablos «tierra» o «mundo». Dicen, como los yokut: «La Tierra ha pasado» cuando ha transcurrido un año. El vocabulario revela la solidaridad religiosa entre el mundo y el tiempo cósmico. El cosmos se concibe como una unidad viviente que nace, se desarrolla y se extingue el último día del año, para renacer el año nuevo. Veremos que este *re-nacimiento* es un *nacimiento*, que el cosmos renace cada año porque cada nuevo año el tiempo comienza *ab initio*.

La solidaridad cósmico-temporal es de naturaleza religiosa: el cosmos es homologable al tiempo cósmico (el «año»), porque tanto uno como otro son realidades sagradas, creaciones divinas. Entre ciertas poblaciones norteamericanas, esta solidaridad cósmico-temporal se revela en la estructura misma de los edificios sagrados. Puesto que el templo representa la imagen del mundo, comporta asimismo un simbolismo temporal. Es lo que se comprueba, por ejemplo, entre los algonquinos y los sioux. Su cabaña sagrada, que, como he-

mos visto, representa el universo, simboliza al mismo tiempo el año. Pues el año es concebido como un recorrido a lo largo de las cuatro direcciones cardinales, significadas por las cuatro ventanas y las cuatro puertas de la cabaña sagrada. Los dakota dicen: «El año es un círculo alrededor del mundo», es decir, alrededor de su cabaña sagrada, que es una *imago mundi*.[1]

En la India se encuentra un ejemplo aún más claro. Hemos visto que la erección de un altar equivale a la repetición de la cosmogonía. Ahora bien, los textos añaden que el «altar del fuego es el año», y explican en este sentido su simbolismo temporal: los 360 ladrillos de cercado corresponden a las 360 noches del año y los 360 ladrillos *yajusmatî* a los 360 días (*Shatapatha Brâhmana*, X, v, 4, 10; etc.). En otros términos: en toda construcción de un altar del fuego no sólo se rehace el mundo, sino también se «construye el año»; *se regenera el tiempo creándolo de nuevo*. Por otra parte, el año se asimila a Prajâpati, el dios cósmico; con cada nuevo altar se reanima Prajâpati, se refuerza la santidad del mundo. No se trata del tiempo profano, de la simple duración temporal, sino de la santificación del tiempo cósmico. Lo que se persigue es la santificación del mundo, su intersección en un tiempo sagrado.

Reencontramos un simbolismo temporal análogo integrado en el simbolismo cosmológico del Templo de Jerusalén. Según Flavio Josefo (*Ant. Iud.*, III, VIII, 7), los doce panes que se encontraban sobre la mesa significaban los doce meses del año y el candelabro de 70 brazos representaba a los decanos (es decir, la división zodiacal de los siete planetas en decenas). El Templo era una *imago mundi*: por encontrarse en el «Centro del mundo», en Jerusalén no sólo santificaba el cosmos por entero, sino también la «vida» cósmica, es decir, el tiempo.

Es mérito de Hermann Usener haber sido el primero en explicar el parentesco etimológico entre *templum* y *tempus*, interpretando estos dos términos por la noción de intersección (*Schneidung*, *Kreuzung*).[2] Investigaciones posteriores han precisado aún más este descu-

1. Werner Müller, *Die blaue Hütte*, Wiesbaden, 1954, pág. 133.
2. H. Usener, *Götternamen*, 2ª ed., Bonn, 1920, págs. 191 y sigs.

brimiento: «*Templum* designa el aspecto espacial; *tempus*, el aspecto temporal del movimiento del horizonte en el espacio y en el tiempo».[3]

La significación profunda de todos estos hechos parece ser la siguiente: para el hombre religioso de las culturas arcaicas, el *mundo se renueva anualmente*; en otros términos: *reencuentra en cada año nuevo la «santidad» original* que tenía cuando salió de manos del Creador. Este simbolismo está indicado claramente en la estructura arquitectónica de los santuarios. Puesto que el templo es a la vez el lugar santo por excelencia y la imagen del mundo, santifica el cosmos por entero y santifica igualmente la vida cósmica. Ahora bien, esta vida cósmica se concebía bajo la forma de una trayectoria circular. Se identificaba con el año. El año era un círculo cerrado: tenía un comienzo y un final, pero tenía también la particularidad de que podía «renacer» bajo la forma de un año nuevo. Con cada año nuevo venía a la existencia un tiempo «nuevo», puro y santo porque no estaba desgastado aún.

Pero el tiempo renacía, recomenzaba porque en cada año nuevo recreaba de nuevo el mundo. Hemos comprobado en el capítulo precedente la importancia considerable del mito cosmogónico, en tanto que modelo ejemplar de toda especie de creación y de construcción. Añadamos que la cosmogonía comporta igualmente la creación del tiempo. Más aún: como la cosmogonía es el arquetipo de toda «creación», el tiempo cósmico que hace surgir la cosmogonía es el modelo ejemplar de todos los demás tiempos, es decir, de los tiempos específicos de las diversas categorías existentes. Expliquémonos: para el hombre religioso de las estructuras arcaicas, toda creación, toda existencia comienza en el tiempo: *antes que una cosa exista, el tiempo que le corresponde no podía existir*. Antes que el cosmos entrase en la existencia, no había tiempo cósmico. Antes que una determinada especie vegetal fuese creada, el tiempo que necesita ahora para brotar, producir fruto y perecer no existía. Por esta razón toda creación

3. Werner Müller, *Kreis und Kreuz*, Berlín, 1938, pág. 39; véanse también págs. 33 y sigs.

es concebida como si tuviera lugar *en el comienzo del tiempo, in principio.* El tiempo surge con la primera aparición de una nueva categoría de existentes. He aquí por qué el mito desempeña un papel tan considerable: como habremos de ver más adelante, es el mito lo que revela cómo ha llegado a la existencia una realidad.

REPETICIÓN ANUAL DE LA COSMOGONÍA

Es el mito cosmogónico el que relata cómo vino a la existencia el cosmos. En Babilonia, en el curso de la ceremonia *akîtu*, que se efectuaba en los últimos días del año y los primeros días del año nuevo, se recitaba solemnemente el «poema de la creación», el *Enuma elish.* Por la recitación ritual se reactualizaba el combate entre Marduk y el monstruo marino Tiamat que tuvo lugar *ab origine*, y que había puesto fin al caos con la victoria final del Dios. Marduk había creado el cosmos con el cuerpo desgarrado de Tiamat y había creado al hombre con la sangre del demonio Kingu, el principal aliado de Tiamat. De que esta conmemoración de la creación era efectivamente una reactualización del acto cosmogónico, tenemos la prueba tanto en los rituales como en las fórmulas pronunciadas en el curso de la ceremonia.

En efecto, el combate entre Tiamat y Marduk era representado miméticamente por una lucha entre dos grupos de figurantes, por un ceremonial que reaparece entre los hititas, siempre en el cuadro del escenario dramático del año nuevo, entre los egipcios y en Ras Shamra. La lucha entre dos grupos de figurantes *repetía el tránsito del caos al cosmos*, actualizaba la cosmogonía. El acontecimiento mítico volvía a hacerse *presente.* «¡Ojalá continúe venciendo a Tiamat y abreviando sus días!», exclamaba el oficiante. El combate, la victoria y la creación habían tenido lugar *en ese mismo instante, hic et nunc.*

Puesto que el año nuevo es una reactualización de la cosmogonía, implica la *reanudación del tiempo en su comienzo*, es decir, la restauración del tiempo primordial, del tiempo «puro», del que existía en el

momento de la creación. Por esta razón, con ocasión del año nuevo, se procede a realizar «purificaciones» y a la expulsión de los pecados, de los demonios o sencillamente de un chivo expiatorio. Pues no se trata únicamente de la cesación efectiva de un cierto intervalo temporal y del principio de otro intervalo (como se imagina, por ejemplo, un hombre moderno), sino de la abolición del pasado y del tiempo transcurrido. Tal es, por lo demás, el sentido de las purificaciones rituales: una *combustión*, una anulación de los pecados y de las faltas del individuo y de la comunidad en su conjunto, y no una simple «purificación».

El Naurôz —el año nuevo persa— conmemora el día en que tuvo lugar la creación del mundo o del hombre. El día del Naurôz se efectuaba la «renovación de la creación», como se expresaba el historiador árabe Albîrunî. El rey proclamaba: «He aquí un nuevo día, de un nuevo mes, de un nuevo año: hay que renovar todo lo que el tiempo ha desgastado». El tiempo había desgastado al ser humano, a la sociedad, al cosmos, y este tiempo destructor era el tiempo profano, la duración propiamente dicha: era preciso abolirla, para reintegrar el momento mítico en que el mundo había venido a la existencia inmerso en un tiempo «puro», «fuerte» y sagrado. La abolición del tiempo profano transcurrido se efectuaba por medio de ritos que significaban una especie de «fin del mundo». La extinción de los fuegos, el retorno de las almas de los muertos, la confusión social del tipo de las Saturnales, la licencia erótica, las orgías, etc., simbolizaban la regresión del cosmos al caos. El último día del año, el universo se disolvía en las aguas primordiales. El monstruo marino Tiamat, símbolo de las tinieblas, de lo amorfo, de lo no manifiesto, resucitaba y volvía de nuevo amenazador. El mundo que había existido durante todo un año desaparecía *realmente*. Puesto que Tiamat estaba de nuevo ahí, el cosmos quedaba anulado y Marduk se veía obligado a crearlo una vez más, tras haber vencido de nuevo a Tiamat.[4]

La significación de esta regresión periódica del mundo a una modalidad caótica era la siguiente: todos los «pecados» del año, todo

4. Para los rituales del nuevo año, véase M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, págs. 89 y sigs.

lo que el tiempo había mancillado y desgastado, quedaba aniquilado en el sentido físico del término. Al participar simbólicamente en la aniquilación y en la recreación del mundo, el hombre era a su vez creado de nuevo; renacía, porque comenzaba una existencia nueva. En cada año nuevo, el hombre se sentía más libre y más puro, pues se había liberado del fardo de sus faltas y de sus pecados. Había reintegrado el tiempo fabuloso de la creación, es decir, un tiempo sagrado y «fuerte»; sagrado porque lo transfiguraba la presencia de los dioses; «fuerte» porque era el tiempo propio y exclusivo de la creación más gigantesca que se haya nunca efectuado: la del universo. Simbólicamente, el hombre se hacía contemporáneo de la cosmogonía, asistía a la creación del mundo. En el Oriente Próximo antiguo participaba incluso activamente en esta creación (por ejemplo, los dos grupos antagonistas que representaban al Dios y al monstruo marino).

Es fácil de comprender por qué el recuerdo de este tiempo prestigioso obsesionaba al hombre religioso, por qué se esforzaba periódicamente por incorporarse a él: *in illo tempore*, los dioses habían mostrado el apogeo de su poderío. La cosmogonía es la suprema manifestación divina, el gesto ejemplar de fuerza, de sobreabundancia y de creatividad. El hombre religioso está sediento de lo real. Por todos sus medios se esfuerza por instalarse en la fuente de la realidad primordial, cuando el mundo estaba *in statu nascendi*.

Regeneración por retorno al tiempo original

Todo esto merece un desarrollo, pero de momento hay dos elementos que deben retener nuestra atención:

1. Por la repetición anual de la cosmogonía, el tiempo se regeneraba, recomenzaba en tanto que tiempo sagrado, pues coincidía con el *illud tempus* en que el mundo había venido por vez primera a la existencia.

2. Participando ritualmente en el «fin del mundo» y en su «recreación», el hombre se hacía contemporáneo del *illud tempus*, na-

cía, por tanto, de nuevo, recomenzaba su existencia con la reserva de fuerzas vitales *intacta*, tal como lo había estado en el momento de su nacimiento.

Estos hechos son importantes: nos desvelan el secreto del comportamiento del hombre religioso con respecto al tiempo. Puesto que el tiempo sagrado y fuerte es el *tiempo del origen*, el instante prodigioso en que una realidad ha sido creada, o se ha manifestado plenamente por vez primera, el hombre se esforzará por incorporarse periódicamente a ese tiempo original. Esta reactualización ritual del *illud tempus* de la primera epifanía de una realidad está en la base de todos los calendarios sagrados: la festividad no es la «conmemoración» de un acontecimiento mítico (y, por tanto, religioso), sino su *reactualización*.

El *tiempo del origen* por excelencia es el tiempo de la cosmogonía, el instante en que apareció la realidad más vasta, el mundo. Por esta razón, como hemos visto en el capítulo precedente, la cosmogonía sirve de modelo ejemplar a toda «creación», a toda clase de «hacer». Por la misma razón, el *tiempo cosmogónico* sirve de modelo a todos los *tiempos sagrados*, pues si el tiempo sagrado es aquel en que todos los dioses se han manifestado y han creado, es evidente que la manifestación divina más completa y la más gigantesca creación es la creación del mundo.

El hombre religioso reactualiza, pues, la cosmogonía no sólo todas las veces que «crea» cualquier cosa (su propio «mundo» —el territorio habitado— o una ciudad, una casa, etc.), sino también cuando quiere asegurar un reinado feliz a un nuevo soberano o le es preciso salvar las cosechas comprometidas, o llevar con éxito una guerra, una expedición marítima, etc. Pero, sobre todo, donde la recitación ritual del mito cosmogónico desempeña un importante papel es en las curaciones, en las que se persigue la regeneración del ser humano. En Fidji, el ceremonial de la instalación de un nuevo soberano se llama «creación del mundo», y el mismo ceremonial se repite para salvar las cosechas comprometidas. Tal vez es en Polinesia donde se encuentra la más vasta aplicación ritual del mito cosmogónico. Las palabras que Io pronunciara *in illo tempore* para crear el mundo se han convertido en fórmulas rituales.

Los hombres las repiten en múltiples ocasiones: para fecundar una matriz estéril, para curar (tanto las enfermedades del cuerpo como las del espíritu), para prepararse para la guerra, también en la hora de la muerte, o para estimular la inspiración poética.[5]

El mito cosmogónico sirve así a los polinesios de modelo arquetípico de todas las «creaciones», cualquiera que sea el plano en que éstas se efectúan: biológico, psicológico, espiritual. Pero, puesto que la recitación ritual del mito cosmogónico implica la reactualización de este acontecimiento primordial, se deduce que aquel para quien se recita queda proyectado mágicamente al «comienzo del mundo» y se convierte en contemporáneo de la cosmogonía. Se trata para él de un *retorno al tiempo del origen*, cuya finalidad terapéutica es la de comenzar una vez más la existencia, el nacer (simbólicamente) de nuevo. La concepción subyacente en estos ritos de curación parece ser la siguiente: *la vida no puede repararse, sino tan sólo recrearse por la repetición simbólica de la cosmogonía*, pues la cosmogonía es el modelo ejemplar de toda creación.

Se comprende mejor aún la función regeneradora del retorno al tiempo del origen cuando se examina más de cerca la terapéutica arcaica, como, por ejemplo, la de los nakhi, pueblo tibeto-birmano que vive en el Sudoeste de China (provincia del Yunnan). El ritual de curación consiste, propiamente hablando, en la recitación solemne del mito de la creación del mundo, seguido de la de mitos referentes al origen de las enfermedades (provocadas por la cólera de las serpientes) y de la aparición del primer chamán que trajo a los humanos los medicamentos necesarios. Casi todos los rituales evocan el *comienzo*, el tiempo mítico en el que el mundo no existía aún: «En el comienzo, en el tiempo en que los cielos, el Sol, la Luna, los astros, los planetas y la Tierra no habían aparecido todavía, cuando aún nada había aparecido, etc.»; sigue la cosmogonía y la aparición de las serpientes: «En el tiempo en que apareció el cielo, el Sol, la Luna, los astros y los planetas y la Tierra se esparcieron, cuando las montañas, los valles, los ár-

5. Véanse las referencias bibliográficas en Eliade, *Traité d'histoire des religions*, págs. 351 y sigs.; íd., *Aspects du mythe*, París, Gallimard, 1963, págs. 44 y sigs. (trad. esp. en prensa: Barcelona, Paidós).

boles y las rocas aparecieron, en este momento aparecieron los nagas y los dragones, etc.». Se relata a continuación el nacimiento del primer curador y la aparición de medicamentos. Y se añade: «Hay que contar el origen del remedio, de lo contrario no se puede hablar de él».[6]

Lo que interesa subrayar en relación con estos cantos mágicos de fin medicinal es que el *mito del origen de los remedios* está siempre incorporado al *mito cosmogónico.* En las terapéuticas primitivas y tradicionales un remedio no resulta eficaz hasta no haberse mencionado ritualmente su origen ante el enfermo. Gran número de encantamientos del Oriente Próximo y de Europa contienen la historia de la enfermedad o del «demon» que la provoca y evocan el momento mítico en que una divinidad o un santo ha logrado domeñar el mal.[7] La eficacia terapéutica del encantamiento reside en el hecho de que, pronunciado ritualmente, reactualiza el tiempo mítico del «origen», tanto el origen del mundo como el origen de la enfermedad y de su tratamiento. No obstante, parece que el mito del origen es una imagen del mito cosmogónico, pues éste es ejemplar para todos los «orígenes». Por eso en los encantamientos terapéuticos en ocasiones el mito cosmogónico precede al mito del origen y se mezcla con él. Así, por ejemplo, un encantamiento asirio contra el dolor de muelas recuerda que «después de que el dios Anu hubo hecho los cielos, los cielos hicieron la Tierra, la Tierra hizo los ríos, los ríos hicieron los canales, los canales hicieron los estanques y los estanques hicieron el gusano». El gusano se dirigió en «lágrimas» a los dioses Schamash y Ea y les pidió algo para comer, que le dieran algo «para destruirlo». Los dioses le ofrecieron frutos, pero el gusano les pidió dientes humanos. «Por haber hablado así, gusano, ¡que Ea te despedace con su mano poderosa!»[8] Nos encontramos aquí en primer lugar con la crea-

6. J. F. Rock, *The Na-khi Nâga Cult and related Ceremonies*, Roma, 1952, vol. I, págs. 108, 197, 279 y sigs.

7. *Le mythe de l'éternel retour*, págs. 126 y sigs.; *Aspects du mythe*, págs. 42-43.

8. Campbell Thompson, *Assyrian Medical Texts*, Londres, 1923, pág. 59. Véase también Eliade, «Kosmogonische Mythen und magische Heilungen», en *Paideuma*, 1956.

ción del mundo; en segundo, con el nacimiento del gusano y de la enfermedad y, en tercer lugar, con la curación primordial (la destrucción del gusano por Ea).

EL TIEMPO «FESTIVO» Y LA ESTRUCTURA DE LAS FIESTAS

El *tiempo del origen* de una realidad, es decir, el tiempo fundado por su primera aparición, tiene un valor y una función ejemplar; por esta razón el hombre se esfuerza por reactualizarlo periódicamente por medio de rituales apropiados. Mas la «primera manifestación» de una realidad equivale a su *creación* por los seres divinos o semidivinos: reencontrar el *tiempo del origen* implica, por consiguiente, la repetición ritual del acto creador de los dioses. La reactualización periódica de los actos creadores efectuados por los seres divinos *in illo tempore* constituye el calendario sagrado, el conjunto de fiestas. Una fiesta se desarrolla siempre en el tiempo original. Y precisamente es esta reintegración del tiempo original y sagrado lo que diferencia el comportamiento humano *durante* la fiesta del comportamiento de *antes* o de *después* de ella. En muchos casos se entregan los hombres durante la fiesta a los mismos actos que en los intervalos no festivos; el hombre religioso cree que vive entonces en *otro tiempo*, que ha logrado reencontrar el *illud tempus* mítico.

Durante las ceremonias totémicas anuales del tipo *intichiuma*, los australianos arunta reemprenden el itinerario seguido por el antepasado mítico del clan en la época mítica de *altcheringa* (literalmente, «tiempo del sueño»). Se detienen en los innumerables lugares donde se detuvo el antepasado y repiten los mismos gestos que hizo *in illo tempore*. Durante toda la ceremonia ayunan, no llevan armas y se abstienen de todo contacto con sus mujeres o con los miembros de otros clanes. Están completamente inmersos en el «tiempo del sueño».[9]

9. F. J. Gillen, *The native Tribes of Central Australia*, 2ª ed., Londres, 1938, págs. 170 y sigs.

Las fiestas celebradas anualmente en la isla polinesia de Tikopia reproducen las «obras de los dioses», los actos por los cuales en los tiempos míticos los dioses modelaron el mundo tal como es hoy.[10] El tiempo «festivo» en el que se vive durante las ceremonias se caracteriza por ciertas prohibiciones (*tabú*): nada de ruido, de juego, de danza. El tránsito del tiempo profano al tiempo sagrado se indica por el corte ritual de un trozo de madera en dos. Las múltiples ceremonias que constituyen las fiestas periódicas y que, para repetirlo, no son sino la reiteración de gestos ejemplares de los dioses, no se distinguen, *aparentemente*, de las actividades normales: se trata de reparaciones rituales de barcos, de ritos relativos al cultivo de plantas alimenticias (yam, caro, etc.), de restauración de santuarios. Pero en realidad todas estas actividades ceremoniales se diferencian de los mismos trabajos ejecutados en el tiempo ordinario por el hecho de *no revertir más que sobre algunos objetos*, que constituyen de algún modo los arquetipos de sus clases respectivas, y también por desarrollarse las ceremonias en una atmósfera embebida de lo sagrado. En efecto, los indígenas tienen conciencia de reproducir en los más mínimos detalles los actos ejemplares de los dioses, tal como éstos los ejecutaron *in illo tempore*.

Así, periódicamente, el hombre religioso se hace contemporáneo de los dioses en la medida en que reactualiza el tiempo primordial en el que se cumplieron las obras divinas. En estas civilizaciones «primitivas» todo lo que hace el hombre tiene su modelo transhumano; incluso fuera del tiempo «festivo», sus gestos imitan los modelos ejemplares fijados por los dioses y los antepasados míticos. Pero esta imitación corre peligro de hacerse cada vez más incorrecta; el modelo corre el peligro de ser desfigurado o incluso olvidado. Las reactualizaciones periódicas de los gestos divinos, las fiestas religiosas, están ahí para volver a enseñar a los hombres la sacralidad de los modelos. La reparación ritual de barcos o el cultivo ritual del yam no se parecen ya a las operaciones similares efectuadas fuera de los rituales sagrados. Son más exactas, están más próximas a los modelos divinos,

10. Véase Raymond Firth, *The Work of Gods in Tikopia*, vol. I, Londres, 1940.

y, por otra parte, son *rituales*, es decir, su intención es religiosa. Se hace ceremonialmente la reparación de una barca no porque tenga necesidad de ser reparada, sino porque, en la época mítica, los dioses enseñaron a los hombres cómo se reparaban las barcas. No se trata ya de una operación empírica, sino de un acto religioso, de una *imitatio dei*. El objeto de la reparación ya no es uno de los múltiples objetos que constituyen la clase «las barcas», sino un arquetipo mítico: *la barca misma que los dioses han manipulado «in illo tempore»*. Por consiguiente, el tiempo en el que se efectúa la reparación ritual de las barcas enlaza con el tiempo primordial: es el tiempo mismo en el que operaban los dioses.

Bien es verdad que no todos los tipos de fiestas periódicas pueden reducirse al ejemplo que acabamos de examinar. Pero no es la morfología de la fiesta la que nos interesa, sino la estructura del tiempo sagrado actualizado en las fiestas. Ahora bien, se puede decir del tiempo sagrado que es siempre el mismo, que es una «serie de eternidades» (Hubert y Mauss). Cualquiera que sea la complejidad de una fiesta religiosa, se trata siempre de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar *ab origine* y que se hace presente ritualmente. Los participantes se hacen contemporáneos del acontecimiento mítico. En otros términos: «salen» de su tiempo histórico —es decir, el tiempo constituido por la suma de acontecimientos profanos, personales e interpersonales— y enlazan con el tiempo primordial, que siempre es el mismo, que pertenece a la eternidad. El hombre religioso desemboca periódicamente en el tiempo mítico y sagrado, reencuentra el *tiempo del origen*, el que «no transcurre», porque no participa en la duración temporal profana por estar constituido por un *eterno presente* indefinidamente recuperable.

El hombre religioso siente la necesidad de sumergirse periódicamente en ese tiempo sagrado e indestructible. Para él, es el tiempo sagrado lo que hace posible el *otro* tiempo ordinario, la duración profana en la cual se desarrolla toda existencia humana. Es el *eterno presente* del acontecimiento mítico lo que hace posible la *duración profana* de los acontecimientos históricos. Para poner un solo ejemplo, fue la hierogamia divina que tuvo lugar *in illo tempore* lo que hizo

posible la unión sexual humana. La unión entre el dios y la diosa acontece en un instante atemporal, en un presente eterno; las uniones sexuales entre los humanos, cuando no son rituales, se desarrollan en la duración, en el tiempo profano. El tiempo sagrado, mítico, fundamenta asimismo el tiempo existencial, histórico, pues es su modelo ejemplar. En suma, gracias a los seres divinos o semidivinos todo ha venido a la existencia. El «origen» de las realidades y de la vida misma es religioso. Se puede cultivar y consumir «corrientemente» el yam porque periódicamente se cultiva y se consume de una manera ritual. Y se pueden cumplir estos ritos porque los dioses los han revelado *in illo tempore*, cuando crearon al hombre y el yam, y mostraron a los hombres cómo se debe cultivar y consumir esta planta alimenticia.

En la fiesta se reencuentra plenamente la dimensión sagrada de la vida, se experimenta la santidad de la existencia humana en tanto que creación divina. El resto del tiempo se está siempre expuesto a olvidar lo que es fundamental: que la existencia no viene «dada» por lo que los modernos llaman «naturaleza», sino que es creación de los *otros*, los dioses o los seres semidivinos. Por el contrario, las fiestas restituyen la dimensión sagrada de la existencia, reenseñando cómo los dioses o los antepasados míticos han creado al hombre y le han enseñado los diversos comportamientos sociales y los trabajos prácticos.

Desde cierto punto de vista, esta «salida» periódica del tiempo histórico, y sobre todo las consecuencias que tiene para la existencia global del hombre religioso, puede parecer como un rechazo de la libertad creadora. Se trata, en suma, de un eterno retorno *in illo tempore*, a un pasado «mítico» que nada tiene de histórico. Se podría concluir que esta eterna repetición de los gestos ejemplares revelados por los dioses *ab origine* se opone a todo progreso humano y paraliza toda espontaneidad creadora. Tal conclusión está en parte justificada. En parte solamente, pues el hombre religioso, incluso el más «primitivo», no rechaza, por principio, el «progreso»: lo acepta, pero confiriéndole un origen y una dimensión divina. Todo lo que, en la perspectiva moderna, nos parece que ha señalado «progresos» (de cualquier naturaleza: social, cultural, técnico, etc.) en comparación

con una situación anterior, todo eso lo asumieron las diversas sociedades primitivas, en el transcurso de su larga historia, como nuevas revelaciones divinas. Dejaremos de momento este aspecto del problema. Lo importante aquí es comprender la significación religiosa de esta repetición de los gestos divinos. Ahora bien: parece evidente que si el hombre religioso siente la necesidad de reproducir indefinidamente los mismos gestos ejemplares, *es porque aspira a vivir y se esfuerza por vivir en estrecho contacto con sus dioses.*

El periódico hacerse contemporáneo de los dioses

Al estudiar en el capítulo anterior el simbolismo cosmológico de las ciudades, de los templos y las casas hemos mostrado que dicho simbolismo es solidario de la idea de un «Centro del mundo». La experiencia religiosa implicada en el simbolismo del centro parece ser la siguiente: el hombre desea situarse en un espacio «abierto hacia lo alto», en comunicación con el mundo divino. Vivir junto a un «Centro del mundo» equivale, en suma, a vivir en la mayor proximidad posible de los dioses.

Descúbrese el mismo deseo de aproximarse a los dioses cuando se analiza la significación de las fiestas religiosas. Reintegrar el tiempo sagrado del origen significa hacerse «contemporáneo de los dioses», es decir, vivir en su presencia, aun cuando esta presencia sea misteriosa, en el sentido de que no siempre es visible. La intencionalidad descubierta en la experiencia del espacio y del tiempo sagrados revela el deseo de reintegrar una situación primordial: aquella en la que los dioses y los antepasados míticos estaban *presentes*, estaban en trance de crear el mundo, de organizarlo o de revelar a los humanos los fundamentos de la civilización. Esta «situación primordial» no es de orden histórico, no se puede calcular cronológicamente; se trata de una anterioridad mítica, del tiempo del «origen», de lo que aconteció «al comienzo», *in principio*.

Ahora bien, «al comienzo» lo que acontecía era esto: los seres divinos o semidivinos desarrollaron su actividad sobre la Tierra. La nos-

talgia de los «orígenes» es, pues, una nostalgia religiosa. El hombre desea reencontrar la presencia activa de los dioses, desea asimismo vivir en un mundo tan fresco, puro y «fuerte» como salió de las manos del Creador. Es la nostalgia de la *perfección de los comienzos* lo que explica en gran parte el retorno periódico «*in illo tempore*. En términos cristianos, podría decirse que se trata de una «nostalgia del paraíso», aunque, al nivel de las culturas primitivas, el contexto religioso e ideológico sea muy otro que en el judeocristianismo. Mas el tiempo mítico que se aspira a reactualizar periódicamente es un tiempo santificado por la presencia divina, y se puede decir que el deseo de vivir en la *presencia divina* y en un *mundo perfecto* (porque acaba de nacer) corresponde a la nostalgia de una situación paradisíaca.

Como hemos señalado anteriormente, ese deseo del hombre religioso de *retro*ceder periódicamente hacia atrás, su esfuerzo por reintegrar una situación mítica, la que había *in principio*, puede parecer insoportable y humillante a los ojos de un moderno. Nostalgia semejante conduce fatalmente a la repetición continua de un número limitado de gestos y de comportamientos. Hasta cierto punto se puede incluso decir que el hombre religioso, sobre todo el de las sociedades «primitivas», es por excelencia un hombre paralizado por el mito del eterno retorno. Un psicólogo moderno sentiría la tentación de descubrir en un comportamiento de esa índole la angustia ante el riesgo de la novedad, la negativa de asumir la responsabilidad de una existencia auténtica e histórica, la nostalgia de una situación «paradisíaca» precisamente porque es embrionario y está insuficientemente desligada de la naturaleza.

El problema es demasiado complejo para abordarlo aquí. Rebasa por lo demás nuestro propósito, pues implica el problema de la oposición entre el hombre moderno y el hombre premoderno. Observemos, sin embargo, que sería un error el creer que el hombre religioso de las sociedades primitivas y arcaicas se niega a asumir la responsabilidad de una existencia auténtica. Por el contrario, según hemos visto y habremos de ver, asume valerosamente responsabilidades enormes: por ejemplo, la de colaborar en la creación del cos-

mos, la de crear su propio mundo, la de asegurar la vida de las plantas y de los animales, etc. Pero se trata de otro tipo de responsabilidad que aquellas que nos parecen las únicas auténticas y valederas. Se trata de una *responsabilidad en el plano cósmico*, a diferencia de las responsabilidades de orden moral, social o histórico, las únicas que conocen las civilizaciones modernas. En la perspectiva de la existencia profana, el hombre no reconoce otra responsabilidad que la que tiene con respecto a sí mismo y con respecto a la sociedad. Para él el universo no constituye, propiamente hablando, un cosmos, una unidad viva y articulada; para él es, pura y simplemente, la suma de las reservas materiales y de las energías físicas del planeta y la gran preocupación del hombre moderno estriba en no agotar torpemente los recursos económicos del globo. En cambio, existencialmente, el primitivo se sitúa siempre en un contexto cósmico, su experiencia apersonal no está falta de autenticidad ni de profundidad, pero por expresarse en un lenguaje que no nos es familiar, semeja a los ojos de los modernos inauténtica o infantil.

Volviendo a nuestro propósito inmediato, no tenemos fundamento alguno para interpretar el retorno periódico al tiempo sagrado del origen como un rechazo del mundo real y una evasión al ensueño y a lo imaginario. Por el contrario, se deja ver aquí también la *obsesión* ontológica, esa característica esencial del hombre de las sociedades primitivas y arcaicas. Pues, en resumidas cuentas, desear reintegrar el *tiempo del origen* significa desear también reencontrar la *presencia de los dioses* y recuperar el *mundo fuerte, fresco y puro*, tal como era *in illo tempore*. Se trata a la vez de una sed de lo *sagrado* y de una nostalgia del *Ser*. En el plano existencial, esta experiencia se traduce en la certidumbre de poder recomenzar periódicamente la vida con el mayor número de «oportunidades». Se trata, en efecto, no sólo de una visión optimista de la existencia, sino también de una adhesión total al Ser. Por todos sus comportamientos, el hombre religioso proclama que no cree más que en el Ser, que su participación en el Ser se la garantiza la revelación primordial de la que es custodio. La suma de las revelaciones primordiales está constituida por sus mitos.

MITO = MODELO EJEMPLAR

El mito relata una historia sagrada, es decir, un acontecimiento primordial que tuvo lugar en el comienzo del tiempo, *ab initio*.[11] Mas relatar una historia sagrada equivale a revelar un misterio, pues los personajes del mito no son seres humanos: son dioses o héroes civilizadores, y por esta razón sus *gesta* constituyen misterios: el hombre no los podría conocer si no le hubieran sido revelados. El mito es, pues, la historia de lo acontecido *in illo tempore*, el relato de lo que los dioses o los seres divinos hicieron al principio del tiempo. «Decir» un mito consiste en proclamar lo que acaeció *ab origine*. Una vez «dicho», es decir, «revelado», el mito pasa a ser verdad apodíctica: fundamenta la verdad absoluta. «Así es porque está dicho que es así», declaran los esquimales netsilik para justificar lo bien fundadas que están su historia sagrada y sus tradiciones religiosas. El mito proclama la aparición de una nueva «situación» cósmica o de un acontecimiento primordial. Consiste siempre en el relato de una «creación»: se cuenta cómo se efectuó algo, cómo comenzó *a ser*. He aquí la razón que hace al mito solidario de la ontología; no habla sino de *realidades*, de lo que sucedió *realmente*, de lo que se ha manifestado plenamente.

Se trata evidentemente de realidades sagradas, pues lo *sagrado* es lo *real* por excelencia. Nada perteneciente a la esfera de lo profano participa en el Ser, ya que lo profano no ha recibido un fundamento ontológico del mito, carece de modelo ejemplar. Como hemos de ver más adelante, el trabajo agrícola es un trabajo revelado por los dioses o por los héroes civilizadores. También constituye un acto a la vez *real* y *significativo*. Comparémoslo con el trabajo agrícola en una sociedad desacralizada: aquí se ha convertido en un acto profano, cuya única justificación es el beneficio económico. Se trabaja la tierra para explotarla, se persigue el alimento y la ganancia. Despojado de simbolismo religioso, el trabajo agrícola se hace a la vez «opaco» y

11. En las páginas siguientes tomamos largos pasajes de nuestros libros *Le mythe de l'éternel retour* y *Aspects du mythe*.

extenuante: no revela significación alguna, no depara «abertura» alguna hacia lo universal, hacia el mundo del espíritu. Ningún dios, ningún héroe civilizador ha revelado nunca un acto profano. Todo lo que los dioses o los antepasados han hecho, es decir, todo lo que los mitos refieren de su actividad creadora, pertenece a la esfera de lo sagrado y, por consiguiente, participa en el *Ser*. Por el contrario, lo que los hombres hacen por su propia iniciativa, lo que hacen, sin modelo mítico, pertenece a la esfera de lo profano: por tanto, es una actividad vana e ilusoria; a fin de cuentas, irreal. Cuanto más religioso es el hombre, mayor es el acervo de modelos ejemplares de que dispone para sus modos de conducta y sus acciones. O mejor dicho, cuanto más religioso es, tanto más se inserta en lo *real* y menor es el riesgo que corre de perderse en acciones no ejemplares, «subjetivas» y, en suma, aberrantes.

Hay un aspecto en el mito que merece la pena subrayar de un modo particular: el mito revela la sacralidad absoluta, porque relata la actividad creadora de los dioses, desvela la sacralidad de su obra. En otros términos: el mito describe las diversas y a veces dramáticas irrupciones de lo sagrado en el mundo. Por esta razón, entre muchos primitivos, los mitos no pueden recitarse indiferentemente en cualquier lugar y momento, sino tan sólo en las estaciones más ricas ritualmente (otoño, invierno) o en el intervalo de las ceremonias religiosas; en una palabra: *en un lapso sagrado*. Y es la irrupción de lo sagrado en el mundo referido por el mito lo que realmente fundamenta el mundo. Todo mito muestra cómo ha venido a la existencia una realidad, sea ésta la realidad total, el cosmos, o tan sólo un fragmento de ella: una isla, una especie vegetal, una institución humana. Al narrar *cómo* han venido las cosas a la existencia, se les da una explicación y se responde indirectamente a otra pregunta: *¿por qué* han venido a la existencia? El «por qué» está siempre imbricado en el «cómo». Y esto por la simple razón de que al referir *cómo* ha nacido una cosa se revela la irrupción de lo sagrado en el mundo, causa última de toda existencia real.

Por otra parte, al ser toda creación obra divina y, por tanto, irrupción de lo sagrado, representa asimismo una irrupción de ener-

gía creadora en el mundo. Toda creación estalla de plenitud. Los dioses crean por exceso de potencia, por desbordamiento de energía. La creación se hace por acrecentamiento de sustancia ontológica. Por esta razón, el mito que refiere esta ontofanía sagrada, esta manifestación victoriosa de plenitud de ser, se erige en modelo ejemplar de todas las actividades humanas: sólo él revela lo *real*, lo sobreabundante, lo eficaz. «Debemos hacer lo que los dioses hicieron al principio», dice un texto indio (*Shatapatha Brahmâna*, VII, II, 2, 4). «Así lo hicieron los dioses, así lo hacen los hombres», añade *Taittiriya Brahmâna* (I, v, 9, 4). La función magistral del mito es, pues, la de «fijar» los modelos ejemplares de todos los ritos y de todas las actividades humanas significativas: alimentación, sexualidad, trabajo, educación, etc. Al comportarse en cuanto ser humano plenamente responsable, el hombre imita los gestos ejemplares de los dioses, repite sus acciones, trátese de una simple función fisiológica como la alimentación, o de una actividad social, económica, cultural, militar, etc.

En Nueva Guinea, múltiples mitos hablan de largos viajes por el mar, proporcionando así «modelos a los actuales navegantes», pero también modelos para todas las demás actividades, «trátese de amor, de guerra, de pesca, de provocar la lluvia o de lo que sea... El relato proporciona precedentes a los diferentes momentos de la construcción de un barco, por los tabúes sexuales que ésta implica, etc.». El capitán que se da a la mar personifica al héroe mítico Aori: «Lleva el traje que Aori llevaba según el mito; tiene como él el rostro ennegrecido, y porta en los cabellos un *love* semejante al que Aori quitó de la cabeza de Iviri. Danza en la plataforma y abre los brazos como Aori desplegaba sus alas... Un pescador me dice que cuando iba a disparar flechas a los peces se tenía por Kivavia en persona. No impetraba el favor ni la ayuda de este héroe mítico: se identificaba con él».[12]

Este simbolismo de los precedentes míticos se reencuentra en otras culturas primitivas. A propósito de los karuk de California, J. P.

12. F. E. Williams, citado por Lucien Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive*, París, 1935, págs. 162-164.

Harrington escribe: «Todo lo que hacía el karuk lo llevaba a cabo por el hecho de que los ikxareyavs, según se creía, habían dado ejemplo de ello en los tiempos míticos. Tales ikxareyavs eran las gentes que habitaban en América antes de la llegada de los indios. Los karuk modernos, por no saber cómo verter esta palabra, proponen traducciones tales como "los príncipes", "los jefes", "los ángeles"... No permanecieron con ellos salvo el tiempo necesario para darles a conocer y poner en funcionamiento todas las costumbres, diciendo a cada paso a los karuk: "He aquí cómo harán los humanos". Sus actos y sus palabras todavía los refieren hoy y los citan las fórmulas mágicas de los karuk».[13]

Esta fiel repetición de los modelos divinos tiene un doble significado:

1. Por una parte, al imitar a los dioses, el hombre se mantiene en lo sagrado y, por consiguiente, en la realidad.
2. Por otra, gracias a la reactualización ininterrumpida de los gestos divinos ejemplares, el mundo se santifica.

El comportamiento religioso de los hombres contribuye a mantener la santidad del mundo.

Reactualizar los mitos

No carece de interés el observar que el hombre religioso asume una humanidad que tiene un modelo transhumano trascendente. Sólo se reconoce verdaderamente hombre en la medida en que imita a los dioses, a los héroes civilizadores o a los antepasados míticos. En resumen, el hombre religioso aspira a ser distinto de lo que encuentra que es en el plano de su experiencia profana. El hombre religioso no se da: *se hace* a sí mismo, aproximándose a los modelos divinos. Estos modelos, como hemos dicho, los conservan los mitos,

13. J. P. Harrington, citado por Lévy-Bruhl, ibíd., pág. 165.

los conserva la historia de los *gesta* divinos. Por consiguiente, el hombre religioso también se considera *hecho* por la historia, como el hombre profano, pero la única historia que le interesa es la *historia sagrada* revelada por los mitos, la de los dioses; en tanto que el hombre profano pretende estar constituido únicamente por la historia humana, es decir, precisamente por esa suma de actos que, para el hombre religioso, no ofrecen interés alguno por carecer de modelos divinos. Preciso es subrayarlo: desde el principio, el hombre religioso sitúa su propio modelo a alcanzar en el plano transhumano, en el plano que le ha sido revelado por los mitos. *No se llega a ser verdadero hombre, salvo conformándose a la enseñanza de los mitos, salvo imitando a los dioses.*

Añadamos que semejante *imitatio dei* implica a veces para los primitivos una responsabilidad muy grave. Hemos visto que ciertos sacrificios sangrientos hallan su justificación en un acto divino primordial: *in illo tempore*, el dios ha matado al monstruo marino y despedazado su cuerpo a fin de crear el cosmos. El hombre repite ese sacrificio sangriento, a veces incluso humano, cuando ha de construir un pueblo, un templo o simplemente una casa. Lo que pueden ser las consecuencias de la *imitatio dei* se desprende con harta claridad de las mitologías y de los rituales de numerosos pueblos primitivos. Para poner sólo un ejemplo: según los mitos de los paleocultivadores, el hombre ha llegado a ser lo que actualmente es —moral, sexualizado y condenado al trabajo—, a consecuencia de un homicidio primordial. Antes de la época mítica, un ser divino, con mucha frecuencia una mujer o una muchacha, a veces un niño o un hombre, se ha dejado inmolar para que los tubérculos o los árboles frutales pudieran brotar de su cuerpo. Este primer asesinato cambió radicalmente el modo de ser de la existencia humana. La inmolación del ser divino instauró tanto la necesidad de la alimentación como la fatalidad de la muerte, y como secuela, la sexualidad, único medio de asegurar la continuidad de la vida. El cuerpo de la divinidad inmolada se transformó en alimento; su alma descendió bajo tierra, donde fundó el País de los Muertos. A. E. Jensen, que ha consagrado a este tipo de divinidades, que denomina divinidades *dema*, un estudio

importante, ha demostrado muy bien que al alimentarse o al fallecer el hombre participa en la existencia de los *dema*.[14]

Para todos estos pueblos paleocultivadores lo esencial consiste en evocar periódicamente el acontecimiento primordial que fundó la actual condición humana. Toda su vida religiosa es una conmemoración, una rememoración. El recuerdo reactualizado por los ritos (por la reiteración del homicidio primordial) desempeña un papel decisivo: es preciso cuidarse muy bien de no olvidar lo que pasó *in illo tempore*.

El verdadero pecado es el olvido: la joven que, después de su primera menstruación, permanece tres días en una cabaña a oscuras, sin hablar con nadie, se comporta así porque la hija mítica asesinada, al transformarse en Luna, permaneció tres días en las tinieblas; si la joven catamenial quebranta el tabú del silencio y habla, se hace culpable del olvido de un acontecimiento primordial. La memoria personal no entra en juego: lo que cuenta es el rememorar el acontecimiento mítico, el único digno de interés, porque es el único creador. Al mito primordial le corresponde el conservar *la verdadera historia*, la historia *de la condición humana*: en él hay que buscar y reencontrar los principios y paradigmas de toda conducta.

Es en este estado de cultura donde se encuentra el canibalismo ritual. La gran preocupación del caníbal parece ser de esencia metafísica: no debe olvidar lo que ocurrió *in illo tempore*. Volhardt y Jensen lo han mostrado con claridad meridiana: al inmolar y devorar las cerdas con motivo de las fiestas, al comer las primicias de la recolección de los tubérculos, *lo que se está haciendo es comer el cuerpo divino lo mismo que en los festines canibalescos*. Sacrificios de cerdas, caza de cabezas y canibalismo son solidarios simbólicamente de la recolección de los tubérculos o de los cocos. A Volhardt[15] le co-

14. A. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart, 1948. El término *dema* ha sido tomado por Jensen de los marind-anim de Nueva Guinea. Véase también *Aspects du mythe*, págs. 129 y sigs.

15. E. Volhardt, *Kannibalismus*, Stuttgart, 1939. Véase M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, 1957, págs. 37 y sigs.; y Eliade, «Le mythe du Bon Sauvage ou les prestiges de l'origine», *La Nouvelle NRF*, agosto de 1955.

rresponde el mérito de haber deducido, al mismo tiempo que el sentido religioso de la antropofagia, la responsabilidad humana asumida por el caníbal. La planta alimenticia no *se da* en la naturaleza: es el producto de un asesinato, pues así se creó en el albor de los tiempos. La caza de cabezas, los sacrificios humanos, el canibalismo, los ha aceptado el hombre al objeto de hacerse cargo de la vida de las plantas. Volhardt ha insistido con razón en ello. El caníbal asume su responsabilidad en el mundo, el canibalismo no es un comportamiento «natural» del hombre «primitivo» (tampoco se sitúa por lo demás en los niveles más arcaicos de cultura), sino un comportamiento cultural, basado en una concepción religiosa de la vida. Para que el mundo vegetal sobreviva, el hombre ha de matar y ser matado; debe, además, asumir la sexualidad hasta sus límites extremos: la orgía. Una canción abisinia lo proclama: «La que no haya engendrado todavía, ¡que engendre! El que todavía no haya matado, ¡que mate!». Es una forma de decir que los dos sexos están condenados a asumir su destino.

No se debe olvidar, antes de emitir un juicio sobre el canibalismo, que lo fundaron seres sobrenaturales. Pero lo fundaron para permitir a los humanos asumir una responsabilidad en el cosmos, para ponerlos en situación de velar por la continuidad de la vida vegetal. Trátase, pues, de una responsabilidad de orden religioso. Los caníbales uitoto lo afirman: «Nuestras tradiciones están siempre vivas entre nosotros, incluso cuando no danzamos; pero trabajamos tan sólo para poder danzar». Las danzas consisten en la reiteración de todos los acontecimientos míticos y, por tanto, también del primer asesinato seguido de antropofagia.

Hemos traído a colación este ejemplo para mostrar que, tanto entre los primitivos como en las civilizaciones paleoorientales, la *imitatio dei* no se concibe de manera idílica, sino que implica una terrible responsabilidad humana. Al juzgar una sociedad «salvaje», no hay que perder de vista que incluso los actos más bárbaros y los comportamientos más aberrantes tienen modelos transhumanos, divinos. Problema muy diferente, que no abordaremos aquí, es el de saber por qué y a consecuencia de qué degradaciones e incomprensiones degeneran ciertos comportamientos religiosos y se hacen aberrantes. Lo

que interesa subrayar aquí es que el hombre religioso quería y creía imitar a sus dioses incluso cuando se dejaba arrastrar a acciones que rayaban en la demencia, la torpeza o el crimen.

Historia sagrada, historia, historicismo

Recapitulemos: el hombre religioso conoce dos clases de tiempo: profano y sagrado. Una duración evanescente y una «serie de eternidades» recuperables periódicamente durante las fiestas que constituyen el calendario sagrado. El tiempo litúrgico del calendario se desarrolla en círculo cerrado: es el tiempo cósmico del año, santificado por las «obras de los dioses». Y puesto que la obra divina más grandiosa ha sido la creación del mundo, la conmemoración de la cosmogonía desempeña un papel importante en muchas religiones. El año nuevo coincide con el primer día de la creación. El año es la dimensión temporal del cosmos. Se dice «el mundo ha pasado» cuando ha transcurrido un año.

Cada año nuevo se reitera la cosmogonía, se recrea el mundo, y con ello se «crea» también el tiempo, es regenerado «comenzándolo de nuevo». Sirve también el mito cosmogónico de modelo ejemplar a toda «creación», a toda «construcción» y se emplea asimismo como medio ritual de curación. Al hacerse simbólicamente contemporáneo de la creación, se reintegra la plenitud primordial. El enfermo se cura porque recomienda su vida con un acopio intacto de energía.

La fiesta religiosa es la reactualización de un acontecimiento primordial, de una «historia sagrada» cuyos protagonistas son los dioses o los seres semidivinos. Ahora bien, la «historia sagrada» es referida por los mitos. Por consiguiente, los participantes en la fiesta se hacen contemporáneos de los dioses y de los seres semidivinos. Viven en el tiempo primordial santificado por la presencia y la actividad de los dioses. El calendario sagrado regenera periódicamente el tiempo, porque lo hace coincidir con el *tiempo del origen*, el tiempo «fuerte» y «puro». La experiencia religiosa de la fiesta, es decir, la participación en lo sagrado, permite a los hombres vivir periódicamente en la presencia de los dioses. De ahí la importancia capital de los mitos en las re-

ligiones premosaicas, pues los mitos relatan los *gesta* de los dioses, y estos *gesta* constituyen los modelos ejemplares de todas las actividades humanas. En la medida en que imita a sus dioses, el hombre religioso vive en el *tiempo del origen*, el tiempo mítico. Se «sale» de la duración profana para enlazar con un tiempo «inmóvil», con la «eternidad».

Dado que los mitos constituyen su «historia santa», el hombre religioso de las sociedades primitivas ha de cuidarse bien de no olvidarlos: al reactualizar los mitos, se aproxima a sus dioses y comparte su santidad. Pero hay también «historias divinas trágicas», y el hombre asume una gran responsabilidad ante sí mismo y ante la naturaleza al reactualizarlas periódicamente. El canibalismo ritual, por ejemplo, es secuela de una concepción religiosa trágica.

En resumen, por la reactualización de sus mitos, el hombre religioso se esfuerza por aproximarse a los dioses y por participar en el *Ser*; la imitación de los modelos ejemplares divinos expresa a la vez su deseo de santidad y su nostalgia ontológica.

En las religiones primitivas y arcaicas, la eterna repetición de los gestos divinos se justifica en tanto que *imitatio dei*. El calendario sagrado recoge anualmente las mismas fiestas, la conmemoración de los mismos acontecimientos míticos. Propiamente hablando, el calendario sagrado se presenta como el «eterno retorno» de un número limitado de gestos divinos, y esto es cierto no sólo en las religiones primitivas, sino también en las demás religiones. Por todas partes el calendario de las fiestas constituye un retorno periódico de las mismas situaciones primordiales y, por consiguiente, la reactualización del tiempo sagrado. Para el hombre religioso, la reactualización de los mismos acontecimientos míticos constituye su mayor esperanza: en cada reactualización reencuentra la oportunidad de transfigurar su existencia y hacerla semejante al modelo divino. En una palabra: para el hombre religioso de las sociedades primitivas y arcaicas la eterna repetición de gestos ejemplares y el eterno reencuentro con el mismo tiempo mítico del origen, santificado por los dioses, no implica en absoluto una visión pesimista de la vida; antes bien, gracias a dicho «eterno retorno» a las fuentes de lo sagrado y de lo real, le parece que se salva la existencia humana de la nada y de la muerte.

La perspectiva cambia por completo cuando el sentido de la *religiosidad cósmica se oscurece.* Es lo que sucede en algunas sociedades más evolucionadas, en el momento en que las élites intelectuales se desligan progresivamente de los marcos de la religión tradicional. La santificación periódica del tiempo cósmico aparece entonces como inútil e insignificante. Los dioses dejan de ser accesibles a través de los ritmos cósmicos. La significación religiosa de la repetición de los gestos ejemplares se pierde. Ahora bien: *la repetición despojada de su contenido religioso conduce necesariamente a una visión pesimista de la existencia.* Cuando deja de ser un vehículo para reintegrar una situación primordial y para reencontrar la presencia misteriosa de los dioses, cuando *se desacraliza,* el tiempo cíclico se hace terrorífico: se revela como un círculo que gira indefinidamente sobre sí mismo, repitiéndose hasta el infinito.

Es lo que ha sucedido en la India, donde la doctrina de los ciclos cósmicos (*yuga*) ha sido sabiamente elaborada. Un ciclo completo, un *mahâyuga,* comprende doce mil años. Se termina con una «disolución», un *pralaya,* que se repite de una manera más radical (*mahâpralaya,* la «gran disolución») al final del milésimo ciclo. Pues el esquema ejemplar («creación-destrucción-creación, etc.») se reproduce hasta el infinito. Los doce mil años de un *mahâyuga* se consideran como «años divinos» que duran cada uno trescientos sesenta años, lo que da un total de cuatro millones trescientos veinte mil años para un solo ciclo cósmico. Un millar de tales *mahâyuga* constituye un *kalpa* («forma»); catorce *kalpa* forman un *manvantâra* (llamado así porque se supone que cada *manvantâra* está regido por un Manu, el antepasado-rey mítico). Un *kalpa* equivale a un día de la vida de Brahma; otro *kalpa* a una noche. Cien de estos «años» de Brahma, es decir, trescientos once billones de años del hombre, constituyen la vida del Dios. Pero, ni siquiera esta considerable duración de la vida de Brahma llega a agotar el tiempo, pues los dioses no son eternos y las creaciones y destrucciones cósmicas prosiguen *ad infinitum.*[16]

16. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour,* págs. 169 y sigs. Véase también *Images et symboles,* París, 1952, págs. 80 y sigs.

Es el auténtico «eterno retorno», la eterna repetición del ritmo fundamental del cosmos: su destrucción y su recreación periódica. En suma, *es la concepción primitiva del «año-cosmos», pero despojada de su contenido religioso.* Hay que decir que la doctrina de los *yuga* fue elaborada por las élites intelectuales y que, si llegó a ser una doctrina panindia, no hay que pensar por ello que se reveló en su aspecto terrorífico a todos los pueblos de la India. Eran especialmente las élites religiosas y filosóficas las que sentían desesperación ante el tiempo cíclico que se repetía hasta el infinito. Pues este eterno retorno implicaba, para el pensamiento indio, el eterno retorno a la existencia gracias al *karma*, la ley de la causalidad universal. Por otra parte, el tiempo se equiparaba a la ilusión cósmica (*mâyâ*), y el eterno retorno a la existencia significaba la prolongación indefinida del sufrimiento y de la esclavitud. Para estas élites religiosas y filosóficas no quedaba sino la esperanza de la no vuelta a la existencia, de la abolición del *karma*; en otros términos: la definitiva liberación (*moksha*), que implicaba la trascendencia del cosmos.[17]

Grecia conoció asimismo el mito del eterno retorno, y los filósofos de época tardía llevaron a sus últimos límites la concepción del tiempo circular. Citando el bello tratado de H. C. Puech: «Según la célebre definición platónica, el tiempo, que determina y mide la revolución de las esferas celestes, es la imagen móvil de la eternidad inmóvil, que imita desarrollándose en círculo. Por consiguiente, el devenir cósmico en su totalidad y, por tanto, la duración de este mundo nuestro de generación y corrupción se desarrollarán en círculo o según una sucesión indefinida de ciclos en cuyo transcurso la misma realidad se hace, se deshace, se rehace, conforme a una ley y a alternativas inmutables. No sólo la misma suma de ser se conserva sin que nada se pierda ni se cree, sino que algunos pensadores de la antigüedad agonizante —pitagóricos, estoicos, platónicos—, llegaron incluso a admitir que en el interior de cada uno de estos ciclos de du-

17. Esta trascendencia se logra, por otra parte, aprovechando el «momento favorable» (*kshana*), lo que implica una especie de tiempo sagrado que permite la «salida del tiempo»; véase *Images et symboles*, págs. 105 y sigs.

ración, de estos *aiones*, de estos *aeva*, se reproducen las mismas situaciones que se produjeron ya en los ciclos anteriores y se reproducirán en los ciclos subsiguientes, y esto hasta el infinito. Ningún acontecimiento es único ni se representa una sola vez (por ejemplo, la condena y muerte de Sócrates), sino que se ha representado y representará a perpetuidad; los mismos individuos han aparecido, aparecen y reaparecerán a cada vuelta del círculo sobre sí mismo. La duración cósmica es repetición y *anakyklosis*, eterno retorno».[18]

Con relación a las religiones arcaicas y paleoorientales, así como en relación con las concepciones mítico-filosóficas del eterno retorno, tal como fueron elaboradas en la India y en Grecia, el judaísmo presenta una innovación fundamental. *Para el judaísmo, el tiempo tiene un comienzo y tendrá un fin.* La idea del tiempo cíclico se ha superado. Yahvé no se manifiesta ya en el *tiempo cósmico* (como los dioses de otras religiones), sino en un *tiempo histórico*, que es irreversible. Cada nueva manifestación de Yahvé en la historia no es reducible a una manifestación anterior. La destrucción de Jerusalén expresa la cólera de Yahvé contra su pueblo, pero no es la misma cólera que Yahvé había manifestado con la destrucción de Samaría. Sus gestos son intervenciones *personales* en la historia y no revelan su profundo sentido más que *para su pueblo*, el pueblo que Yahvé *ha escogido*. El acontecer histórico gana aquí una nueva dimensión: se convierte en una *teofanía*.[19]

El cristianismo va aún más lejos en la valorización del *tiempo histórico*. Porque Dios se ha *encarnado*, porque ha asumido una *existencia humana históricamente condicionada*, la historia se hace susceptible de ser santificada. El *illud tempus* evocado por los *Evangelios* es un tiempo histórico claramente limitado —el tiempo en que Poncio Pilato era gobernador de Judea—, pero *fue santificado por la presencia de Cristo*. El cristiano contemporáneo que participa en el tiempo litúrgico se incorpora al *illud tempus* en que vivió, ago-

18. Henry-Charles Puech, «La gnose et le temps»: *Eranos-Jahrbuch*, XX, 1951, págs. 60-61.

19. *Le mythe de l'éternel retour*, págs. 152 y sigs., sobre la valorización de la historia por el judaísmo, sobre todo por los profetas.

nizó y resucitó Jesús; pero no se trata ya de un tiempo mítico, sino del tiempo en que Poncio Pilato gobernaba Judea. Para el cristiano también el calendario sagrado reproduce indefinidamente los acontecimientos de la existencia de Cristo, pero estos acontecimientos se desarrollaron en la historia; ya no son hechos que sucedieran en *el origen del tiempo*, «al comienzo» (con la particularidad de que para el cristiano el tiempo comienza de nuevo con el nacimiento de Cristo, pues la encarnación funda una situación nueva del hombre en el cosmos). Resumiendo, la historia se presenta como una nueva dimensión de la presencia de Dios en el mundo. La *historia* vuelve a ser *historia santa*, tal como se la concebía, pero en una perspectiva mítica, en las religiones primitivas y arcaicas.[20]

El cristianismo conduce a una *teología* de la historia y no a una *filosofía* de la historia, pues las intervenciones de Dios en la historia, y especialmente la encarnación en la persona histórica de Jesucristo, tienen un fin transhistórico: la *salvación* del hombre.

Hegel vuelve a tomar la ideología judeocristiana y la aplica a la historia universal en su totalidad: el Espíritu universal se manifiesta *continuamente* en los acontecimientos históricos, y no se manifiesta más que en ellos. La historia se convierte, pues, *en su totalidad*, en una teofanía: todo lo que ha sucedido en la historia *debía suceder así*, porque así lo ha querido el Espíritu universal. Con ello se deja abierto el camino a las diferentes formas de filosofía historicista del siglo XX. Aquí se detiene nuestra investigación, pues todas estas nuevas valorizaciones del tiempo y de la historia pertenecen a la historia de la filosofía. Sin embargo, hay que añadir que el historicismo se constituye como un producto de descomposición del cristianismo: concede una importancia decisiva al hecho histórico (que es una idea de origen judeocristiano), pero al *hecho histórico en cuanto tal*, es decir, denegándole toda posibilidad de revelar una intención soteriológica, transhistórica.[21]

20. Véase M. Eliade, *Images et symboles*, págs. 222 y sigs.; *Aspects du mythe*, págs. 199 y sigs.

21. Sobre las dificultades del historicismo, véase *Le mythe de l'éternel retour*, págs. 218 y sigs.

En lo que concierne a las concepciones del tiempo en que se han detenido algunos filósofos historicistas y existencialistas, no deja de tener su interés una observación: a pesar de no ser concebido ya como un «círculo», el tiempo recupera, en estas filosofías modernas, el aspecto terrorífico que tenía en las filosofías india y griega del eterno retorno. Definitivamente desacralizado, el tiempo se presenta como una duración precaria y evanescente que conduce irremediablemente a la muerte.

Capítulo III

La sacralidad de la naturaleza y la religión cósmica

Para el hombre religioso, la naturaleza nunca es exclusivamente «natural»: está siempre cargada de un valor religioso. Y esto tiene su explicación, puesto que el cosmos es una creación divina: salido de las manos de Dios, el mundo queda impregnado de sacralidad. No se trata únicamente de una sacralidad comunicada por los dioses, por ejemplo, la de un lugar o un objeto consagrado por una presencia divina. Los dioses han ido más allá: *han manifestado las diferentes modalidades de lo sagrado en la propia estructura del mundo y de los fenómenos cósmicos.*

El mundo se presenta de tal manera que, al contemplarlo, el hombre religioso descubre los múltiples modos de lo sagrado y, por consiguiente, del Ser. Ante todo, el mundo *existe*, está *ahí*, tiene una estructura: no es un caos, sino un cosmos; por tanto, se impone como una creación, como una obra de los dioses. Esta obra divina conserva siempre cierta transparencia; desvela espontáneamente los múltiples aspectos de lo sagrado. El cielo revela directamente, «naturalmente», la distancia infinita, la trascendencia del dios. La Tierra, asimismo, es «transparente»: se presenta como madre y nodriza universal. Los ritmos cósmicos ponen de manifiesto el orden, la armonía, la permanencia, la fecundidad. En su conjunto, el cosmos es a la vez un organismo *real*, *vivo* y *sagrado*: descubre a la vez las modalidades del Ser y de la sacralidad. Ontofanía y hierofanía se reúnen.

En este capítulo trataremos de comprender cómo se presenta el mundo a los ojos del hombre religioso; más exactamente, cómo la sacralidad se revela a través de las propias estructuras del mundo. No hay que olvidar que, para el hombre religioso, lo «sobrenatural» está indisolublemente ligado a lo «natural», que la naturaleza expresa siempre algo que la trasciende. Como ya hemos dicho, si se venera a una piedra sagrada es porque es *sagrada* y no porque sea *piedra*; la sacralidad *manifestada a través del modo de ser de la piedra* es la que revela su verdadera esencia. Así no puede hablarse de «naturalismo» o de «religión natural» en el sentido dado a estas palabras en el siglo XIX, pues es la «sobrenaturaleza» la que se deja aprehender por el hombre religioso a través de los aspectos «naturales» del mundo.

Lo sagrado celeste y los dioses uranios

La simple contemplación de la bóveda celeste basta para desencadenar una experiencia religiosa. El cielo se revela como infinito, como trascendente. Es por excelencia el *ganz andere* en comparación con esta nada que representan el hombre y su entorno. La trascendencia se revela por la simple toma de conciencia de la altura infinita. El «altísimo» se hace espontáneamente un atributo de la divinidad. Las regiones superiores inaccesibles al hombre, las zonas siderales, adquieren el prestigio de lo trascendente, de la realidad absoluta, de la eternidad. Allí está la morada de los dioses; allí llegan algunos privilegiados por medio de ritos de ascensión; allí se elevan, según las concepciones de algunas religiones, las almas de los muertos. Lo «altísimo» es una dimensión inaccesible al hombre como tal; pertenece por derecho a las fuerzas y a los seres sobrehumanos. Aquel que se eleva subiendo los escalones de un santuario o la escala ritual que conduce al cielo deja entonces de ser hombre: de una manera u otra, participa de una condición sobrenatural.

No se trata de una operación lógica, racional. La categoría trascendental de la «altura», de lo supraterrestre, de lo infinito se revela

al hombre en su totalidad, tanto a su inteligencia como a su alma. Es una toma de conciencia total del hombre: cara al cielo descubre a la vez la inconmensurabilidad divina y su propia situación en el cosmos. El cielo revela, *por su propio modo de ser*, la trascendencia, la fuerza, la eternidad. *Existe de una forma absoluta*, porque es *elevado, infinito, eterno, poderoso*.

Es éste el sentido en que debe comprenderse lo que decíamos antes, que los dioses han manifestado las diferentes modalidades de lo sagrado en la estructura misma del mundo: el cosmos —la obra ejemplar de los dioses— está «construido» de tal manera que el sentimiento religioso de la trascendencia divina lo estimula, lo suscita la existencia misma del cielo. Y porque el cielo *existe* de una forma absoluta, a un gran número de dioses supremos de los pueblos primitivos se les llama con nombres que designan la altura, la bóveda celeste, los fenómenos meteorológicos: o incluso se les denomina simplemente «propietarios del cielo» o «habitantes del cielo».

La divinidad suprema de los maoríes se llama *Iho*; *iho* tiene el sentido de «elevado, en alto». Uwoluwu, el Dios supremo de los negros akposo, significa «el que está en lo alto, en las regiones superiores». Entre los selk'nam de la Tierra de Fuego, Dios se llama «habitante del cielo» o «aquel que está en el cielo». Puluga, el Ser supremo de los andamaneses, habita en el cielo; su voz es el trueno; el viento, su aliento; el huracán es el signo de su cólera, pues castiga con el rayo a todos aquellos que se oponen a sus designios. El Dios del cielo de los yorubas de la Costa de los Esclavos se llama Olorun, literalmente «Propietario del cielo». Los samoyedos adoran a Num, Dios que habita en lo más alto del cielo y cuyo nombre significa «Cielo». Entre los koryakos, la divinidad suprema se llama «Uno de lo alto», «el Señor de lo alto», «El que existe». Los ainus lo conocen como «Jefe divino del cielo», «el Dios celeste», «el Creador divino de los mundos» y también como *Kamui*, es decir, «Cielo». Y podría alargarse fácilmente la lista.[1]

1. Véanse los ejemplos y bibliografías en nuestro *Traité d'histoire des religions*, págs. 47-64.

Añadamos que la misma situación se repite en las religiones de los pueblos más civilizados, de los que han desempeñado un papel importante en la historia. El nombre mogol del Dios supremo es *Tengri*, que significa «Cielo». El *T'ien* chino quiere decir a la vez «cielo» y «Dios del cielo». El término sumerio para la divinidad, *dingir*, tenía por primitiva significación una epifanía celeste: «claro, brillante». El Anu babilonio expresa asimismo la noción de «cielo». El Dios supremo indoeuropeo, Diêus, denota a la vez la epifanía celeste y lo sagrado (compárese el sánscrito *div*, «brillar», «día»; *dyaus*, «cielo», «día»; *Dyaus*, Dios indio del cielo). Zeus, Júpiter conservan aún en sus nombres el recuerdo de la sacralidad celeste. El celta Taranis (de *taran*, «tronar», el balto Perkûnas («relámpago») y el protoeslavo Perun (compárese el polaco *piorum*, «relámpago») muestran especialmente las transformaciones ulteriores de los dioses del cielo en dioses de la tormenta.[2]

Guardémonos, no obstante, de abocar en el «naturalismo». El Dios celeste no se identifica con el cielo pues es el propio Dios quien, como creador de todo el cosmos, ha creado también el cielo, y por esta razón se le llama «Creador», «Todopoderoso», «Señor», «Jefe», «Padre», etc. El Dios celeste es una persona y no una epifanía urania. Pero habita en el cielo y se manifiesta a través de los fenómenos meteorológicos: trueno, rayo, tempestad, meteoros, etc. Es decir, que ciertas estructuras privilegiadas del cosmos —el cielo, la atmósfera— constituyen las epifanías favoritas del Ser supremo; su presencia la revela por aquello que le es específico: la *maiestas* de la inmensidad celeste, lo *tremendum* de la tormenta.

El dios lejano

La historia de los seres supremos de estructura celeste es de una importancia capital para el que quiera comprender la historia religiosa de la humanidad en su conjunto. No es nuestra aspiración el

2. Sobre todo esto, véase *Traité d'histoire des religions*, págs. 65 y sigs. y 79 y sigs.

escribirla aquí, en unas páginas.[3] Pero al menos nos es preciso traer a colación aquí un hecho que nos parece esencial: los seres supremos de estructura celeste tienden a desaparecer del culto: se «alejan» de los hombres, se retiran al cielo y se convierten en *dei otiosi*. Estos dioses, después de haber creado el cosmos, la vida y el hombre, se resienten, se diría, de una especie de «fatiga», como si la enorme empresa de la creación hubiera agotado sus fuerzas. Se retiran al cielo, dejando en la Tierra a su hijo o a un demiurgo, para acabar o perfeccionar la creación. Poco a poco, ocupan su lugar otras figuras divinas: los antepasados míticos, las Diosas Madres, los dioses fecundadores, etcétera. El dios de la tormenta conserva aún una estructura celeste, pero ya no es un ser supremo creador: su papel ha quedado reducido al de un fecundador de la Tierra, y a veces simplemente al de mero auxiliar de su paredro, la Tierra Madre. El Ser supremo de estructura celeste no conserva su lugar preponderante más que entre los pueblos pastores, y adquiere una situación única en las religiones de tendencia monoteísta (Ahura-Mazda) o monoteístas (Yahvé, Alá).

El fenómeno del «alejamiento» del Dios supremo está ya atestiguado en los niveles arcaicos de cultura. Entre los australianos kulin, el Ser supremo Bundjil ha creado el universo, los animales, los árboles y el propio hombre; pero después de haber investido a su hijo de poder sobre la Tierra y a su hija de poder en el cielo, Bundjil se retiró del mundo. Permanece sobre las nubes, como un «señor», con un gran sable en la mano. Puluga, el Ser supremo de los andameses, se retiró después de haber creado el mundo y el primer hombre. Al misterio del «alejamiento» corresponde la ausencia casi completa de culto: ningún sacrificio, ninguna plegaria, ninguna acción de gracias. Apenas hay alguna que otra costumbre religiosa en la que sobrevive aún el recuerdo de Puluga: por ejemplo, el «silencio sagrado» de los cazadores que regresan al poblado después de una caza afortunada.

3. Se encontrarán los elementos en nuestro libro ya citado, págs. 47-116. Pero véase sobre todo R. Pettazzoni, *Dio*, Roma, 1921; íd., *L'onniscienza di Dio*, Turín, 1955; Wilhelm Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, vols. I-XII, Münster, 1926-1955.

El «Habitante del cielo», o «Aquel que está en el cielo» de los selk'nam es eterno, omnisciente, todopoderoso, creador; pero la creación ha sido acabada por los antepasados míticos, a su vez creados por el Dios supremo antes que se retirara por encima de las estrellas. Actualmente, este Dios está aislado de los hombres, y es indiferente a los asuntos del mundo. No tiene ni imágenes ni sacerdotes. No le dirigen plegarias más que en caso de enfermedad: «Tú, el de allá arriba, no me arrebates a mi niño, es aún demasiado pequeño».[4] No le hacen ofrendas más que en caso de mal tiempo.

Sucede lo mismo en la mayoría de las poblaciones africanas: el gran Dios celeste, el Ser supremo, creador y todopoderoso, no desempeña más que un papel insignificante en la vida religiosa de la tribu. Está demasiado lejano o es demasiado bueno para tener necesidad de un culto propiamente dicho, y tan sólo lo invocan en un extremo apuro. Así, Olorun (el «Propietario del cielo») de los yorubas, después de haber comenzado la creación del mundo, confió el cuidado de acabarlo y gobernarlo a un dios inferior, Obatala. Después de lo cual se retiró definitivamente de los asuntos terrestres y humanos, no existiendo ni templos, ni estatuas, ni sacerdotes de este Dios supremo. *Con todo, se le invoca como último recurso en tiempos de calamidad.*

Retirado al cielo, Ndyambi, el Dios supremo de los hereros, ha abandonado a la humanidad a divinidades inferiores. «¿Por qué vamos a ofrecerle sacrificios?», explica un indígena. «No tenemos por qué temerle, pues, al contrario de nuestros (espíritus de los) muertos, no nos hace ningún daño.»[5] El Ser supremo de los tumbukas es demasiado grande «para interesarse por los asuntos ordinarios de los hombres».[6] Idéntica situación es la de Njankupon entre las poblaciones de lengua tshi de África occidental: no tiene culto y sólo le

4. Martin Gusinde, «Das höchste Wesen bei den Selk'nam auf Feuerland», *Festschrift W. Schmidt*, Viena, 1928, págs. 269-274.

5. Véase Frazer, *The Worship of Nature* I, Londres, 1926, págs. 150 y sigs.

6. Ibíd., pág. 185.

rinden homenaje en raras ocasiones, en casos de grandes penurias o de epidemias, o después de un violento huracán; los hombres le preguntan entonces en qué le han ofendido. A Dzingbé (el «Padre universal»), el Ser supremo de los ewe, no se le invoca más que en tiempos de sequía: «Oh cielo, a quien debemos nuestro agradecimiento, grande es la sequía; haz que llueva, que la tierra se refresque y que prosperen los campos».[7] El alejamiento y la pasividad del Ser supremo los expresa admirablemente un dicho de los gyriamas de África oriental], que describe así a su Dios: «Mulugu (Dios) está en lo alto, los manes están abajo».[8] Los bantúes dicen: «Dios, después de haber creado al hombre, ya no se preocupa de él». Y los negritos afirman: «¡Dios se ha alejado de nosotros!».[9] Las poblaciones fang de las sabanas de África ecuatorial resumen su filosofía religiosa en el siguiente canto:

> Dios (Nzame) está en lo alto, el hombre abajo.
> Dios es Dios, el hombre es el hombre.
> Cada uno en su sitio, cada uno en su casa.[10]

Inútil multiplicar los ejemplos. Por todas partes, en estas religiones primitivas, el Ser supremo celeste parece haber perdido la *actualidad religiosa*; está ausente del culto, y el mito nos lo muestra retirándose cada vez más lejos de los hombres, hasta convertirse en un *deus otiosus*. Con todo, los hombres se acuerdan de él y le imploran en última instancia, *cuando todas las gestiones hechas cerca de los otros dioses y diosas, antepasados y «demones» han fracasado*. Como dicen los oraones: «Hemos intentado todo, pero ¡aún te tenemos a ti para ayudarnos!». Y le sacrifican un gallo blanco exclamando: «¡Oh Dios! Tú eres nuestro creador. ¡Ten piedad de nosotros!».[11]

7. J. Spieth, *Die Religion der Eweer*, Gotinga-Leipzig, 1911, págs. 46 y sigs.
8. Le Roy, *La religion des primitifs*, 7ª ed., París, 1925.
9. H. Trilles, *Les pygmées de la forêt équatoriale*, París, 1932, pág. 74.
10. Ibíd., pág. 77.
11. Frazer, *op. cit.*, pág. 631.

La experiencia religiosa de la vida

El «alejamiento divino» traduce en realidad el creciente interés del hombre por sus propios descubrimientos religiosos, culturales y económicos. A fuerza de interesarse en las hierofanías de la vida, de descubrir lo sagrado de la fecundidad terrestre y de sentirse solicitado por experiencias religiosas más «concretas» (más carnales, incluso orgiásticas), el hombre «primitivo» se aleja del Dios celeste y trascendente. El descubrimiento de la agricultura transforma radicalmente no sólo la economía del hombre primitivo, sino ante todo su *economía de lo sagrado.* Otras fuerzas religiosas entran en juego: la sexualidad, la fecundidad, la mitología de la mujer y de la Tierra, etc. La experiencia religiosa se hace más concreta, se mezcla más íntimamente con la vida. Las grandes Diosas Madres y los dioses fuertes o los genios de la fecundidad son más netamente «dinámicos» y más accesibles a los hombres que lo era el Dios creador.

Pero, como acabamos de ver, en caso de extrema necesidad, cuando se ha ensayado todo en vano, y sobre todo en caso de desastre procedente del cielo —sequía, tormenta, epidemias— los hombres se vuelven hacia el Ser supremo y le imploran. Esta actitud no es exclusiva de las poblaciones primitivas. Cada vez que los antiguos hebreos atravesaban por una época de paz y de relativa prosperidad económica, se alejaban de Yahvé y se aproximaban a los Baales y las Astartés de sus vecinos. Únicamente las catástrofes históricas los forzaban a dirigirse a Yahvé: «Entonces clamaban al Eterno y le decían: "Hemos pecado, pues hemos abandonado al Eterno y hemos servido a los Baales y las Astartés; pero, ahora, líbranos de las manos de nuestros enemigos y te serviremos"» (*1 Samuel* 12,10).

Los hebreos se volvían hacia Yahvé después de las catástrofes históricas y ante la inminencia de un aniquilamiento regido por la historia. Los primitivos se acordaban de sus seres superiores en los casos de catástrofe cósmica. Pero el sentido de este retorno al Dios celeste es el mismo en unos y otros: en una situación en extremo crítica, donde está en juego la propia existencia de la colectividad, se abandona a las divinidades que aseguran y exaltan la vida en tiem-

po normal para ir al reencuentro del Dios supremo. Hay en esto, aparentemente, una gran paradoja: las divinidades que, entre los primitivos, sustituyeron a los dioses de estructura celeste, eran, como los Baales y las Astartés de los hebreos, divinidades de la fecundidad, de la opulencia, de la plenitud vital; en resumen, divinidades que exaltaban y amplificaban la vida, tanto la cósmica —vegetación, agricultura, rebaños— como la humana. En apariencia, estas divinidades eran fuertes, *poderosas*. Su actualidad religiosa se explicaba precisamente por su fuerza, por sus reservas vitales ilimitadas, por su fecundidad.

Y, con todo, sus adoradores, tanto los primitivos como los hebreos, tenían la sensación de que todas estas grandes diosas y todos estos dioses agrarios eran incapaces de *salvarlos*, de asegurarles la existencia en los momentos realmente críticos. Estos dioses y diosas no podían sino *reproducir* la vida y *aumentarla*; y, lo que es más, no podían desempeñar esta función más que en época «normal»; divinidades que regían admirablemente los ritmos cósmicos se mostraban incapaces de *salvar* el cosmos o la sociedad humana en un momento de crisis (crisis «histórica» entre los hebreos).

Las diversas divinidades que sustituyeron a los seres supremos acumularon las potencias *más concretas* y más deslumbrantes, las potencias de la vida. Pero, por eso mismo, se han «especializado» en la «procreación» y han perdido los poderes más sutiles, más «nobles», más «espirituales» de los *dioses creadores*. Al descubrir la sacralidad de la vida, el hombre se ha dejado arrastrar progresivamente por su propio descubrimiento: se ha abandonado a las hierofanías vitales y se ha alejado de la sacralidad que trascendía sus necesidades inmediatas y cotidianas.

Perennidad de los símbolos celestes

Observemos, sin embargo, que, aun cuando la vida religiosa no está ya dominada por los dioses celestes, las regiones siderales, el simbolismo uranio, los mitos y los ritos de ascensión, etc., *conservan un*

lugar preponderante en la economía de lo sagrado. Lo que está «en lo alto», lo «elevado», continúa revelando lo *trascendente* en cualquier contexto religioso. Alejado del culto y enclavado en las mitologías, el cielo se mantiene presente en la vida religiosa por el artificio del simbolismo. Y este simbolismo celeste impregna y sostiene a su vez multitud de ritos (de ascensión, de escalada, de iniciación, de realeza, etc.), de mitos (el árbol cósmico, la montaña cósmica, la cadena de flechas que une la Tierra con el cielo, etc.), de leyendas (el vuelo mágico, etc.). El simbolismo del «Centro del mundo», cuya enorme difusión hemos visto, ilustra asimismo la importancia del simbolismo celeste: es en un «centro» donde se efectúa la comunicación con el cielo, y ésta constituye la imagen ejemplar de la trascendencia.

Podría decirse que la estructura misma del cosmos conserva viva la reminiscencia del Ser supremo celeste. Tal como si los dioses hubieran creado el mundo de tal guisa que no pudiera dejar de reflejar su existencia; pues ningún mundo es posible sin la verticalidad, y esta dimensión, por sí sola, evoca la trascendencia.

Expulsado de la *vida religiosa* propiamente dicha, lo sagrado celeste permanece activo a través del simbolismo. Un símbolo religioso transmite su mensaje aun cuando no se capte *conscientemente* en su totalidad, pues el símbolo se dirige al ser humano integral, y no exclusivamente a su inteligencia.

Estructura del simbolismo acuático

Antes de hablar de la Tierra nos es preciso presentar las valoraciones religiosas de las aguas,[12] y esto por dos razones:

1. Las aguas existían antes que la Tierra (como dice el *Génesis*: «las tinieblas cubrían la superficie del abismo y el Espíritu de Dios se cernía sobre las aguas»).

12. Para todo lo que sigue, véase *Traité d'histoire des religions*, págs. 168 y sigs.; *Images et symboles*, págs. 199 y sigs.

2. Analizando los valores religiosos de las aguas, se aprehende mejor la estructura y la función del símbolo.

Pues el simbolismo desempeña un papel considerable en la vida religiosa de la humanidad; gracias a los símbolos, el mundo se hace «transparente», susceptible de «mostrar» la trascendencia.

Las aguas simbolizan la suma universal de las virtualidades; son *fons et origo*, el depósito de todas las posibilidades de existencia; preceden a toda forma y *soportan* toda creación. Una de las imágenes ejemplares de la creación es la de la isla que «aparece» de repente en medio de las olas. Por el contrario, la inmersión simboliza la regresión a lo preformal, la reintegración al modo indiferenciado de la preexistencia. La emersión repite el gesto cosmogónico de la manifestación formal; la inmersión equivale a una disolución de las formas. Por ello, el simbolismo de las aguas implica tanto la muerte como el renacer. El contacto con el agua implica siempre una regeneración: no sólo porque la disolución va seguida de un «nuevo nacimiento», sino también porque la inmersión fertiliza y multiplica el potencial de vida. A la cosmogonía acuática corresponden, a nivel antropológico, las hidrogonías: las creencias según las cuales el género humano ha nacido de las aguas. Al diluvio o a la submersión periódica de los continentes (mitos del tipo «Atlántida») corresponde, a nivel humano, la «segunda muerte» del hombre (la «humedad» y *leimon* de los infiernos, etc.) o la muerte iniciática por el bautismo. Pero, tanto en el plano cosmológico como en el antropológico, la inmersión en las aguas equivale no a una extinción definitiva, sino a una reintegración pasajera en lo indistinto, seguida de una nueva creación, de una nueva vida o de un «hombre nuevo», según se trate de un momento cósmico, biológico o soteriológico. Desde el punto de vista de la estructura, el «diluvio» es comparable al «bautismo», y la libación funeraria a las lustraciones de los recién nacidos o a los baños rituales primaverales que proporcionan salud y fertilidad.

Cualquiera que sea el contexto religioso en que se encuentren, las aguas conservan invariablemente su función: desintegran, anulan las formas, «lavan los pecados», son a la vez purificadoras y regene-

radoras. Su destino es el de preceder a la creación y reabsorberla, incapaces como son de rebasar su propio modo de ser, es decir, de manifestarse en *formas*. Las aguas no pueden trascender la condición de lo virtual, de los gérmenes y las latencias. Todo lo que es *forma* se manifiesta por encima de las aguas, separándose de ellas.

Un rasgo es aquí esencial: la sacralidad de las aguas y la estructura de las cosmogonías y de los apocalipsis acuáticos *no podrían revelarse íntegramente más que a través del simbolismo acuático*, que representa el único «sistema» capaz de articular todas las revelaciones particulares de las innumerables hierofanías.[13] Esta ley es, por lo demás, la de todo simbolismo: es el *contexto* simbólico lo que valoriza las diversas significaciones de las hierofanías. Las «aguas de la muerte», por ejemplo, no revelan su profundo sentido más que en la medida en que se conoce la estructura del simbolismo acuático.

Historia ejemplar del bautismo

Los Padres de la Iglesia no han dejado de explotar ciertos valores precristianos y universales del simbolismo acuático, aun tomándose la libertad de enriquecerlos con nuevas significaciones en relación con la existencia histórica de Cristo. Para Tertuliano (*De baptismo*, III-V), el agua ha sido, antes que nada, «el asiento del Espíritu Santo, que la prefería entonces a los demás elementos... Fue esta primera agua la que dio origen al viviente para que no hubiera motivo de asombro si con el bautismo las aguas siguen produciendo vida... Todas las especies de agua, por efecto de la antigua prerrogativa que las distinguió en el origen, participan, por tanto, en el misterio de nuestra santificación, una vez que se ha invocado a Dios sobre ellas. Al punto de hacerse la invocación, el Espíritu Santo desciende del cielo, se detiene sobre las aguas que santifica con su presencia y santifi-

13. Sobre el simbolismo, véase *Traité d'histoire des religions*, págs. 373 y sigs., especialmente págs. 382 y sigs.; *Méphistophélès et l'Androgyne*, págs. 238-268 (trad. cast.: *Mefistófeles y el Andrógino*, Barcelona, Labor, 1984).

cadas de este modo se impregnan del poder de santificar a su vez... Las aguas que daban remedio a los males del cuerpo curan ahora el alma; deparaban antaño la salud temporal, restauran ahora la vida eterna...

El «hombre viejo» muere por inmersión en el agua y da nacimiento a un nuevo ser regenerado. Este simbolismo lo expresa admirablemente Juan Crisóstomo (*Homil. in Ioh.*, XXV, 2), quien, a propósito de la multivalencia simbólica del bautismo, escribe: «Representa la muerte y la sepultura, la vida y la resurrección... Cuando sumergimos nuestra cabeza en el agua como en un sepulcro, el hombre viejo queda inmerso, sepultado por completo; cuando salimos del agua, el hombre nuevo aparece simultáneamente».

Como se ve, las interpretaciones aducidas por Tertuliano y Juan Crisóstomo armonizan perfectamente con la estructura del simbolismo acuático. *Sin embargo, intervienen en la valoración cristiana de las aguas ciertos elementos nuevos ligados a una «historia», en este caso la historia sagrada.* Hay, ante todo, la valoración del bautismo como descenso al abismo de las aguas para sostener un duelo con el monstruo marino. Este descenso tiene un modelo: el de Cristo en el Jordán, que fue al mismo tiempo un descenso a las aguas de la muerte. Como escribe Cirilo de Jerusalén, «el dragón Behemot, según Job, estaba en las aguas y recibía al Jordán en su garganta. Mas como era preciso romper las cabezas del dragón, Jesús, habiendo descendido a las aguas, encadenó al fuerte, para que adquiriésemos la facultad de caminar sobre los escorpiones y las serpientes».[14]

Viene a continuación la valoración del bautismo, como repetición del diluvio. Según Justino, Cristo, nuevo Noé, habiendo salido victorioso de las aguas, se erigió en jefe de una raza. El diluvio prefigura tanto el descenso a las profundidades marinas como el bautismo: «El diluvio era, pues, una imagen que el bautismo acaba de realizar... Lo mismo que Noé se enfrentó con el mar de la muerte, en el cual la humanidad pecadora fue aniquilada y salió de él, recién

14. Véase el comentario de este texto en J. Daniélou, *Bible et liturgie*, París, 1951, págs. 59 y sigs.

bautizado desciende a la piscina bautismal para enfrentarse con el dragón del mar en un combate supremo y salir victorioso».[15]

Pero, sin salirnos aún del rito bautismal, también pone a Cristo en parangón con Adán. El paralelo Adán-Cristo ocupa ya un lugar considerable en la teología de san Pablo. «Por el bautismo —afirma Tertuliano—, el hombre recupera la semejanza con Dios» (De *bapt.*, V). Para Cirilo, «el bautismo no es sólo purificación de los pecados y gracia de la adopción, sino también *antitypos* de la pasión de Cristo». La desnudez bautismal, asimismo, comporta una significación ritual y metafísica a la vez: es el abandono del «viejo vestido de corrupción y de pecado del cual el bautizado se despoja, siguiendo a Cristo, ese vestido con que se había revestido Adán después del pecado»,[16] pero también significa el retorno a la primitiva inocencia, a la condición de Adán antes de la caída. «¡Oh cosa admirable! —escribe Cirilo—. Estabais desnudos ante los ojos de todos sin sentir vergüenza. Es que en verdad llevabais en vosotros la imagen del primer Adán, que estaba desnudo en el paraíso sin sentir vergüenza.»[17]

Según este puñado de textos, se da uno cuenta del sentido de las innovaciones cristianas: por una parte, los Padres buscaban correspondencias entre los dos Testamentos; por otra, mostraban que Jesús había cumplido realmente las promesas hechas por Dios al pueblo de Israel. Pero conviene observar que *estas nuevas valoraciones del simbolismo bautismal no contradicen el simbolismo acuático difundido universalmente*. Todo reaparece en él: Noé y el diluvio tienen como correlato, en innumerables tradiciones, el cataclismo que puso fin a la «humanidad» («sociedad») con la sola excepción de un hombre que habría de convertirse en el antepasado mítico de una nueva humanidad. Las «aguas de la muerte» son un *leitmotiv* de las mitologías paleoorientales, asiáticas y de Oceanía. El agua «mata» por excelencia: disuelve, borra toda forma. Y precisamente por esto es rica

15. J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, París, 1950, pág. 65.
16. J. Daniélou, *Bible et liturgie*, págs. 61 y sigs.
17. Véanse asimismo otros textos reproducidos por J. Daniélou, *Bible et liturgie*, págs. 56 y sigs.

en «gérmenes», es creadora. El simbolismo de la desnudez bautismal tampoco es privilegio exclusivo de la tradición judeocristiana. La desnudez ritual equivale a la integridad y a la plenitud; el «paraíso» implica la ausencia de «vestidos», es decir, ausencia de «desgaste» (imagen arquetípica del tiempo). Toda desnudez ritual implica un modelo intemporal, una imagen paradisíaca.

Los monstruos del abismo reaparecen en multitud de tradiciones: los héroes, los iniciados, descienden al fondo del abismo para enfrentarse con los monstruos marinos; se trata de una prueba típicamente iniciática. Ciertamente, en la historia de las religiones, abundan las variantes: a veces los dragones montan la guardia alrededor de un «tesoro», imagen sensible de lo sagrado, de la realidad absoluta; la victoria ritual (iniciática) contra el monstruo-guardián equivale a la conquista de la inmortalidad.[18] El bautismo es, para el cristiano, un sacramento por haber sido instituido por Cristo. Pero no por ello deja de recoger el ritual iniciático de la prueba (lucha contra el monstruo), de la muerte y la resurrección simbólicas (el nacimiento del hombre nuevo). No decimos que el cristianismo o el judaísmo hayan tomado en «préstamo» tales mitos o símbolos de las religiones de los pueblos vecinos; no era necesario: el judaísmo era heredero de una prehistoria y de una larga historia religiosa donde todas esas cosas existían ya. Incluso no era necesario que tal o cual símbolo fuera conservado «despierto», en su integridad, por el judaísmo. Bastaba con que sobreviviera un grupo de imágenes, aunque fuera oscuramente, desde los tiempos premosaicos. Tales imágenes y tales símbolos eran capaces de recobrar, en cualquier momento, una poderosa actualidad religiosa.

Universalidad de los símbolos

Algunos Padres de la Iglesia primitiva han ponderado el interés de la correspondencia entre los símbolos propuestos por el cristianismo y los símbolos que son el bien común de la humanidad. Dirigiéndose a

18. Sobre estos motivos mítico-rituales, véase *Traité d'histoire des religions*, págs. 182 y sigs. y 247 y sigs.

los que niegan la resurrección de los muertos, Teófilo de Antioquía apelaba a los indicios (*tekmeria*) que Dios había puesto a su alcance en los grandes ritmos cósmicos: las estaciones, los días y las noches: «¿No hay una resurrección para las semillas y los frutos?». Para Clemente Romano, el día y la noche nos muestran la resurrección: «La noche se acuesta, el día se levanta; el día se va, la noche llega».[19]

Para los apologetas cristianos, los símbolos estaban cargados de mensajes: *mostraban* lo sagrado por el artificio de los ritmos cósmicos. La revelación aportada por la fe no destruía las significaciones precristianas de los símbolos: les añadía simplemente un nuevo valor. Bien es verdad que, para el creyente, esta nueva significación eclipsaba las demás: por sí *sola* valorizaba el símbolo, lo transfiguraba en revelación. Era la resurrección de Cristo lo que importaba, y no los «indicios», que podían leerse en la vida cósmica. Sin embargo, queda en pie que *la nueva valoración estaba en cierto modo condicionada por la estructura misma del simbolismo*; se podría incluso decir que el símbolo acuático *esperaba* el cumplimiento de su profundo sentido en los nuevos valores aportados por el cristianismo.

La fe cristiana depende de una revelación *histórica*: es la encarnación de Dios en el tiempo histórico lo que asegura, a los ojos del cristiano, la validez de los símbolos. Pero el simbolismo acuático universal no quedó abolido ni desarticulado a consecuencia de las interpretaciones históricas (judeocristianas) del simbolismo bautismal. Dicho de otro modo: la historia no logra modificar radicalmente la estructura de un simbolismo arcaico. La historia añade continuamente significaciones nuevas, pero éstas no destruyen la estructura del símbolo.

La situación que acabamos de describir se comprende si se tiene en cuenta que, para el hombre religioso, el mundo presenta siempre una valencia sobrenatural, que revela una modalidad de lo sagrado. Todo fragmento cósmico es «transparente»: su propio modo de existencia muestra una estructura particular del Ser. No hay que olvidar jamás que, para el hombre religioso, la sacralidad es una manifesta-

19. Véase L. Beirnaert, «La dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien», *Eranos-Jahrbuch*, XVII, 1949, pág. 275.

ción plenaria del Ser. Las revelaciones de la sacralidad cósmica son, en cierto modo, revelaciones primordiales: han tenido lugar en el pasado religioso más remoto de la humanidad, y las innovaciones aportadas ulteriormente por la historia no han logrado abolirlas.

Terra Mater

Un profeta indio, Smohalla, jefe de la tribu wanapum, se negaba a trabajar la tierra. Estimaba que era un pecado herir o cortar, desgarrar o arañar a «nuestra madre común» con los trabajos agrícolas. Y añadía: «¿Me pedís que labre el suelo? ¿Voy a coger un cuchillo y a hundírselo en el seno a mi madre? En tal caso, cuando esté muerto, no me recogerá en su seno. ¿Me pedís que cave y arranque piedras? ¿Voy a mutilar sus carnes para llegar hasta sus huesos? En tal caso, yo no podría entrar en su cuerpo para nacer de nuevo. ¿Me pedís que corte la hierba y el heno y lo venda para enriquecerme como los blancos? Pero ¿cómo me voy a atrever a cortar la cabellera de mi madre?».[20]

Estas palabras fueron pronunciadas hace menos de un siglo, pero nos llegan de muy lejos. La emoción que se siente al oírlas se debe especialmente a que nos revelan, con un frescor y una espontaneidad incomparables, la imagen primordial de la Tierra Madre. Esta imagen se encuentra por todas partes, bajo formas y variantes innumerables. Es la *Terra Mater* o la *Tellus Mater*, bien conocida de las religiones mediterráneas, que da vida a todos los seres. «A la Tierra cantaré [se lee en el himno homérico *A la Tierra* (1 y sigs.)], madre universal de sólidos cimientos, abuela venerable que nutre sobre su suelo todo lo que existe... A ti te corresponde dar vida a los mortales, así como quitársela...» Y, en las *Coéforas* (127-128), Esquilo glorifica a la Tierra que «pare a todos los seres, los nutre y después recibe de nuevo el germen fecundo».

20. James Mooney, «The Gost-Dance religion and the Sioux Outbreak of 1890», *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, XIV, 2, Washington, 1896, págs. 641-1.136, págs. 721-724.

El profeta Smohalla no nos dice de qué manera los hombres han nacido de la Madre telúrica. Pero ciertos mitos americanos nos revelan cómo sucedieron las cosas en su origen, *in illo tempore*: los primeros hombres vivieron cierto tiempo en el seno de su madre, es decir, en el fondo de la Tierra, en sus entrañas. Allí, en los subsuelos telúricos, llevaban una vida medio humana: eran en cierto modo embriones todavía imperfectamente formados. Esto es, al menos, lo que afirman los indios lenni lenape o delaware, que habitaban antaño en Pensilvania. Según sus mitos, el Creador, aunque tuviera ya dispuestas para ellos sobre la superficie de la Tierra todas las cosas de que gozaban entonces, había decidido, sin embargo, que los humanos permanecieran aún cierto tiempo ocultos en el vientre de su madre telúrica, para que se desarrollaran mejor, para que madurasen. Otros ritos amerindios hablan de un tiempo remoto en el que la Tierra Madre producía a los humanos de la misma manera que produce en nuestros días los arbustos y las cañas.[21]

Es ésta del alumbramiento de los humanos por la Tierra una creencia difundida universalmente.[22] En muchas lenguas se llama al hombre «nacido de la tierra». Se cree que los niños «vienen» del fondo de la Tierra, de las cavernas, de las grutas, de las hendiduras y también de los mares, de las fuentes, de los ríos. En forma de leyenda, de superstición o simplemente de metáfora perduran aún creencias similares en Europa. Cada región, y casi cada ciudad o pueblo, conoce una roca o una fuente que «trae» a los niños: las *Kinderbrunnen*, *Kinderteiche*, *Bubenquellen*, etc. Incluso entre los europeos de hoy día perdura el sentimiento oscuro de una solidaridad mística con la tierra natal. Es la experiencia religiosa de la autoctonía: los hombres se sienten «gentes del lugar», y es éste un sentimiento de estructura cósmica que sobrepasa con mucho el de la solidaridad familiar y ancestral.

21. Véase M. Eliade, «La terre-mère et les hiérogamies cosmiques», *Eranos-Jahrbuch*, XII, 1954, págs. 59 y sigs. (reimpreso en *Mythes, rêves et mystères*, París, Gallimard, 1957, págs. 210 y sigs.).

22. Véase A. Dieterich, *Mutter Erde*, 3ª ed., Leipzig-Berlín, 1925; B. Nyberg, *Kind und Erde*, Helsinki, 1931; véase M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, págs. 211 y sigs.

En la muerte, se desea reencontrar la Tierra Madre y ser enterrado en el suelo natal. «¡Trepa hacia la tierra, tu madre!», dice el *Rig Veda* (X, XVIII, 10). «A ti que eres tierra, te meto en la tierra», está escrito en el *Atharva Veda* (XVIII, IV, 48). «Que la carne y los huesos retornen de nuevo a la tierra», se dice en las ceremonias funerarias chinas. Y las inscripciones sepulcrales romanas delatan el temor de tener las propias cenizas enterradas en suelo foráneo y, sobre todo, el gozo de reintegrarlas a la patria: *hic natus, hic situs est* (CIL, V, 5.595: «Aquí nació, aquí fue depositado»); *hic situs est patriae* (VIII, 2.885); *hic quo natus fuerat optans erat illo reverti* (V, 1.703: «Allí donde nació, allí ha deseado regresar».

HUMI POSITIO («LA ACCIÓN DE DEPOSITAR AL NIÑO EN EL SUELO»)

Esta experiencia fundamental —la de que la madre humana no es sino la representante de la gran Madre telúrica— se ha prestado a innúmeras costumbres. Recordemos, por ejemplo, el alumbramiento sobre el suelo (la *humi positio*), ritual que se encuentra casi por todo el mundo, de Australia a China, de África a América del Sur. En Grecia y Roma la costumbre había desaparecido en época histórica, pero no es dudoso que existiera en un pasado remoto: algunas estatuas de diosas del nacimiento (Eileithyia, Damia, Auxeia) las representan de rodillas, exactamente en la posición de la mujer que da a luz sobre el mismo suelo. En los textos demóticos egipcios, la expresión «sentarse en el suelo» significaba «dar a luz» o «alumbramiento».[23]

Se capta sin dificultad el sentido religioso de esta costumbre: *el alumbramiento y el parto son las versiones microcósmicas de un acto ejemplar ejecutado por la Tierra*; la madre humana no hace sino imitar o repetir este acto primordial de la aparición de la vida en el seno de la Tierra. Debe, por tanto, hallarse en contacto directo con la gran Genetrix para dejarse guiar por ella en el cumplimiento de ese

23. Véanse las referencias en *Mythes, rêves et mystères*, págs. 221 y sigs.

misterio que es el nacimiento de una vida, para recibir así sus energías benéficas y encontrar en ellas la protección maternal.

Aún más difundida está la costumbre de depositar al recién nacido en el suelo. Existe todavía en nuestros días en ciertos países de Europa: al niño, una vez bañado y fajado, lo depositan en la tierra. Acto seguido, el padre lo levanta (*de terra tollere*) en señal de reconocimiento. En la antigua China «se depositaba en el suelo tanto al moribundo como al recién nacido... Para nacer o para morir, para entrar en la familia viva o en la familia ancestral (y para salir de una o de otra), hay un umbral común: la tierra natal... Cuando se deposita sobre la tierra al recién nacido o al moribundo, es ella la que ha de decir si el nacimiento o la muerte son válidos, si se deben tomar por hechos adquiridos y regulares... El rito de depositación sobre la tierra implica la idea de una identidad sustancial entre la raza y el suelo. Esta idea se traduce, en efecto, en el sentimiento de autoctonía, que es el más vivo de cuantos podemos captar en los principios de la historia china; la idea de la estrecha alianza entre una región y sus habitantes es una creencia tan profunda que persiste en el fondo de las instituciones religiosas y del derecho público».[24]

Lo mismo que se coloca al niño en el suelo al punto de nacer, para que su madre verdadera lo legitime y asegure la protección divina, se deposita sobre tierra —a no ser que sean enterrados— a los niños y a los hombres maduros en caso de enfermedad. *Este rito equivale a un nuevo nacimiento.* El enterramiento simbólico, parcial o total, tiene el mismo valor mágico-religioso que la inmersión en el agua, el bautismo. El enfermo se regenera con ello: nace de nuevo. La operación conserva la misma eficacia cuando se trata de borrar una falta grave o de curar una enfermedad del espíritu (la cual representa para la colectividad el mismo peligro que el crimen o la enfermedad somática). El pecador es colocado dentro de un tonel o de una fosa cavada en el suelo, y cuando sale de allí, se dice

24. Marcel Granet, «Le dépôt de l'enfant sur le sol», *Revue Archéologique*, 1922; *Études sociologiques sur la Chine*, París, 1933, págs. 159-202, págs. 192 y sigs. y 197 y sigs.

que «ha nacido por segunda vez del seno de su madre». De ahí la creencia escandinava de que una hechicera puede salvarse de la condenación eterna si se la entierra viva, se siembra encima de ella y se recoge la cosecha así obtenida.[25]

La iniciación comporta una muerte y una resurrección rituales. Por ello, en muchos pueblos primitivos se «da muerte» al neófito simbólicamente, se le entierra en una fosa y se le recubre de follaje. Cuando se levanta de la tumba, se le considera como un *hombre nuevo*, pues ha sido parido por segunda vez, y *directamente por la madre cósmica*.

La mujer, la Tierra y la fecundidad

La mujer está, pues, solidarizada místicamente con la Tierra; el parto se presenta como una variante, a escala humana, de la fertilidad telúrica. Todas las experiencias religiosas en relación con la fecundidad y el nacimiento *tienen una estructura cósmica*. La sacralidad de la mujer depende de la santidad de la Tierra. La fecundidad femenina tiene un modelo cósmico: el de la *Terra Mater*, la *Genetrix* universal.

En ciertas religiones, a la Tierra Madre se la concibe capaz de concebir por sí sola, sin ayuda de un paredro. Reaparecen aún restos de tales ideas arcaicas en los mitos de partenogénesis de las diosas mediterráneas. Según Hesiodo, Gea (la Tierra) parió a Urano, «un ser semejante a ella misma, capaz de cubrirla por entero» (*Teogonía*, 126 y sigs.). Otras diosas griegas procrearon también sin la ayuda de los dioses. Es ello una expresión mítica de la autosuficiencia y de la fecundidad de la Tierra Madre. A tales concepciones míticas corresponden las creencias relativas a la fecundidad espontánea de la mujer y a sus ocultos poderes mágico-religiosos, que ejercen una influencia decisiva sobre la vida de las plantas. El fenómeno social y cultural conocido con el nombre de «matriarcado» está vinculado al

25. A. Dieterich, *Mutter Erde*, págs. 28 y sigs.; B. Nyberg, *Kind und Erde*, pág. 150.

descubrimiento del cultivo de las plantas alimenticias por la mujer. Fue la mujer la primera que cultivó las plantas alimenticias. Por tanto, era natural que pasara a ser la propietaria del suelo y de las cosechas.[26] El prestigio mágico-religioso y, como secuela de éste, el predominio social de la mujer, tienen un modelo cósmico: la figura de la Tierra Madre.

En otras religiones, la creación cósmica o, al menos, su culminación es el resultado de una hierogamia entre el Dios Cielo y la Tierra Madre. Este mito cosmogónico está bastante difundido. Se encuentra especialmente en Oceanía, de Indonesia a Micronesia, pero también en Asia, África y las dos Américas.[27] Ahora bien, como hemos visto, el mito cosmogónico es el mito ejemplar por excelencia: sirve de modelo al comportamiento humano. Por ello el matrimonio humano está considerado como una imitación de la hierogamia cósmica. «Soy el cielo —proclama el marido en la *Brhadâranyaka Upanishad* (VI, IV, 20)—, tú eres la Tierra.» Ya en el *Atharva Veda* (XIV, II, 71) el marido y la esposa se asimilan al cielo y a la Tierra. Dido celebra su boda con Eneas en medio de una violenta tempestad (*Eneida*, IV, 165 sigs.); su unión coincide con la de los elementos; el cielo abraza a su esposa, dispensando la lluvia fertilizante. En Grecia, los ritos matrimoniales imitaban el ejemplo de Zeus cuando se unió secretamente a Hera (*Pausanias*, II, XXXVI, 2). Como era de esperar, el mito divino es el modelo ejemplar de la unión humana. Pero hay otro aspecto que importa subrayar: el de la *estructura cósmica del ritual conyugal* y del comportamiento sexual de los humanos. Al hombre no religioso de las sociedades modernas le resulta difícil captar esta dimensión *cósmica* y a la vez *sagrada* de la unión conyugal. Pero no hay que olvidar que, para el hombre religioso de las sociedades arcaicas, el mundo se presenta cargado de mensajes. A veces estos mensajes es-

26. J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, Basilea, 1861; 3ª ed., 1948; Wilhelm Schmidt, *Das Mutterrecht*, Viena, 1955.

27. Véase *Traité d'histoire des religions*, págs. 212 y sigs. Precisemos, sin embargo, que, aunque muy extendido, el mito de la hierogamia cósmica no es universal y no está atestiguado en las culturas más arcaicas (australianas, fueguinas, poblaciones árticas, etc.).

tán cifrados, pero ahí están los mitos para ayudar al hombre a descifrarlos. Como tendremos ocasión de ver, la experiencia humana en su totalidad es susceptible de ser equiparada a la vida cósmica y, por consiguiente, de ser santificada, pues el cosmos es la creación suprema de los dioses.

La orgía ritual en pro de las cosechas tiene asimismo un modelo divino: la hierogamia del dios fecundador con la Tierra Madre.[28] La fertilidad agraria se estimula con un frenesí genésico sin freno. Desde un cierto punto de vista, la orgía corresponde a la indiferenciación anterior a la creación. Comportan también rituales orgiásticos ciertas ceremonias del año nuevo; la «confesión» social, el libertinaje y las Saturnales simbolizan la regresión al estado amorfo que ha precedido a la creación del mundo. Cuando se trata de una «creación» a nivel de la vida vegetal, este escenario cosmológico-ritual se repite, pues la nueva recolección equivale a una nueva «creación». La idea de *renovación* —que hemos encontrado en los rituales del año nuevo, en los cuales se trataba a la vez de la renovación del tiempo y de la regeneración del mundo— se reencuentra en los escenarios orgiásticos agrarios. También aquí la orgía es una regresión a la noche cósmica, a lo preformal, a las «aguas», para asegurar la regeneración total de la vida y, consiguientemente, la fertilidad de la tierra y la opulencia de las cosechas.

Simbolismo del árbol cósmico y cultos de la vegetación

Como acabamos de ver, los mitos y los ritos de la Tierra Madre expresan ante todo las ideas de fecundidad y de riqueza. Se trata de ideas religiosas, pues los múltiples aspectos de la fertilidad universal revelan, en suma, el misterio del parto, de la creación de la vida. Pues la aparición de la vida es, para el hombre religioso, el misterio central del mundo. Esta vida «viene» de alguna parte que no es este mundo y, finalmente, se retira de aquí abajo y «se va» hacia el más

28. Véase *Traité d'histoire des religions*, págs. 306 y sigs.

allá, se prolonga misteriosamente en un lugar desconocido, inaccesible a la mayoría de los vivos. La vida humana no se siente como una breve aparición en el tiempo, entre dos nadas, está precedida de una preexistencia y se prolonga a una postexistencia. Muy poco es lo que se sabe de estas dos etapas extraterrestres de la vida humana, pero se sabe al menos que *existen*. Para el hombre religioso, la muerte no pone, por tanto, un término definitivo a la vida: la muerte no es sino otra modalidad de la existencia humana.

Todo esto está por lo demás «escrito en clave» en los ritmos cósmicos: no hay sino que descifrar lo que el cosmos «dice» en sus múltiples modos de ser para comprender el misterio de la vida. Ahora bien, una cosa parece evidente: que el cosmos es un organismo vivo, que se renueva periódicamente. El misterio de la inagotable aparición de la vida es solidario de la renovación rítmica del cosmos. Por esta razón se concibe el cosmos bajo la forma de un árbol gigante: el modo de ser del cosmos, y en primer lugar su capacidad de regenerarse sin fin, se expresa simbólicamente en la vida del árbol.

Hay motivos, sin embargo, para hacer notar que no se trata de una simple transposición de imágenes de la escala microcósmica a la escala macrocósmica. En tanto que «objeto natural», el árbol no podía sugerir *la totalidad de la vida cósmica*: en el nivel de la experiencia profana, su modo de ser no abarca totalmente el modo de ser del cosmos en toda su complejidad. En el nivel de la experiencia profana, la vida vegetal no revela más que una serie de «nacimientos» y de «muertes». Es la visión religiosa de la vida lo que permite «descifrar» en el ritmo de la vegetación otras significaciones y, en primer lugar, ideas de regeneración, de eterna juventud, de salud, de inmortalidad; la idea religiosa de la *realidad absoluta* se expresa simbólicamente, entre otras tantas imágenes, con la figura de un «fruto milagroso» que confiere a la vez la inmortalidad, la omnisciencia y la omnipotencia, fruto que es capaz de transformar a los hombres en dioses.

La imagen del árbol no se ha escogido únicamente para simbolizar el cosmos, sino también para expresar la vida, la juventud, la inmortalidad, la sabiduría. Junto a los árboles cósmicos como

Yggdrasil de la mitología germánica, la historia de las religiones conoce árboles de la vida (por ejemplo, Mesopotamia), de la inmortalidad (Asia, Antiguo Testamento), de la sabiduría (Antiguo Testamento), de la juventud (Mesopotamia, India, Irán), etc.[29] Dicho de otro modo: el árbol ha llegado a expresar todo lo que el hombre religioso considera *real y sagrado* por excelencia, todo cuanto sabe que los dioses poseen por su propia naturaleza y que no es sino rara vez accesible a individuos privilegiados, héroes y semidioses. También los mitos de la búsqueda de la inmortalidad o de la juventud ponen en primer plano un árbol de frutos de oro o de follaje milagroso, árbol que se encuentra «en un país lejano» (en realidad, en el otro mundo) y que está defendido por monstruos (grifos, dragones, serpientes). Para coger los frutos hay que enfrentarse con el monstruo guardián y matarlo; hay que soportar, por tanto, una *prueba iniciática de tipo heroico*: el vencedor adquiere por la «violencia» la condición sobrehumana, casi divina, de la eterna juventud, de la invencibilidad y la omnipotencia.

Son los símbolos de esa índole, el del árbol cósmico o de la inmortalidad o de la ciencia, los que expresan con su máximo de fuerza y claridad las valencias religiosas de la vegetación. Dicho de otro modo: el árbol sagrado o las plantas sagradas revelan una estructura que no es evidente en las diversas especies vegetales concretas. Como ya habíamos observado, es la sacralidad la que desvela las estructuras más profundas del mundo. El cosmos se presenta como un «mensaje cifrado» únicamente desde una perspectiva religiosa. Pues es el hombre religioso a quien los ritos de la vegetación revelan a la vez el misterio de la vida y de la creación, y el de la renovación de la juventud y la inmortalidad. Podría decirse que todos los árboles y plantas que se consideran sagrados (por ejemplo, el arbusto *ashvatha* en la India) deben su situación privilegiada al hecho de encarnar el arquetipo, la imagen ejemplar de la vegetación. Por otra parte, es su valor religioso lo que hace que una planta se cuide y se cultive. Según

29. Véase *Traité d'histoire des religions*, págs. 239 y sigs.; G. Widengren, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion*, Uppsala, 1951.

ciertos autores, todas las plantas cultivadas actualmente se consideran en un principio como plantas sagradas.[30]

Los llamados cultos de la vegetación no dependen de una experiencia profana, «naturalista», en relación, por ejemplo, con la primavera y el despertar de la vegetación. Antes bien, es la experiencia religiosa de la renovación (recomienzo, recreación) del mundo lo que precede y justifica la valoración de la primavera como resurrección de la naturaleza. Es el misterio de la regeneración periódica del cosmos lo que ha fundamentado la importancia religiosa de la primavera. Por otra parte, en los cultos de la vegetación no es siempre el fenómeno natural de la primavera y de la aparición de la vegetación lo que importa, sino el *signo* prenunciador del misterio cósmico. Grupos de jóvenes visitan ceremonialmente las casas del pueblo y *enseñan* una rama verde, un ramo de flores, un pájaro.[31] Se trata del *signo de la inminente resurrección de la vida vegetal*, el testimonio de que el misterio se ha cumplido, de que la primavera no tardará en venir. La mayoría de estos ritos tienen lugar con *anterioridad* al «fenómeno natural» de la primavera.

Desacralización de la naturaleza

Ya lo hemos dicho: para el hombre religioso la naturaleza no es nunca exclusivamente «natural». La experiencia de una naturaleza radicalmente desacralizada es un descubrimiento reciente; aún no es accesible más que a una minoría de las sociedades modernas y en primer lugar a los hombres de ciencia. Para el resto, la naturaleza sigue presentando un «encanto», un «misterio», una «majestad» en los que se pueden descifrar vestigios de antiguos valores religiosos. No hay hombre moderno, cualquiera que sea el grado de su irreligiosidad, que sea insensible a los «encantos» de la naturaleza. No se trata

30. A. G. Haudricourt y L. Hédin, *L'homme et les plantes cultivées*, París, 1946, pág. 90.

31. Véase *Traité d'histoire des religions*, págs. 272 y sigs.

únicamente de los valores estéticos, deportivos e higiénicos otorgados a la naturaleza, sino también de un sentimiento confuso y difícil de definir en el cual se reconoce todavía la reminiscencia de una experiencia religiosa degradada.

No deja de tener interés el mostrar, con la ayuda de un ejemplo preciso, las modificaciones y el deterioro de los valores religiosos de la naturaleza. Hemos buscado este ejemplo en China, y esto por dos razones:

1. En China, como en Occidente, la desacralización de la naturaleza es obra de una minoría, la de los letrados.

2. Con todo, en China y en todo el Extremo Oriente este proceso de desacralización no se ha llevado todavía a su último término. La «contemplación estética» de la naturaleza conserva aún, incluso para los letrados más sofisticados, cierto prestigio religioso.

Se sabe que a partir del siglo XVII se puso de moda entre los letrados chinos el disponer jardincillos dentro de recipientes.[32] Se trataba de recipientes llenos de agua en medio de los cuales se ponían algunas rocas con árboles enanos, flores y a menudo modelos en miniatura de casas, pagodas, puentes y figuras humanas; se llamaba a estas rocas «montaña en miniatura» en annamita o «montaña artificial» en sino-annamita. Observamos que los mismos nombres delatan una significación cosmológica: la montaña, como hemos visto, es un símbolo del universo.

Pero estos jardines en miniatura, convertidos en objeto de la predilección de los estetas, tenían una larga historia, incluso una prehistoria, en que se revela un profundo sentimiento religioso del mundo. Sus antecedentes eran los recipientes, cuya agua perfumada representaba el mar y la tapadera abultada la montaña. *La estructura cósmica de estos objetos es evidente.* El elemento místico estaba tam-

32. Para todo lo que sigue, véase Rolf Stein, «Jardins en miniature d'Extrême Orient», *Bulletin de l'École française d'Extrême Orient*, 42, 1943, págs. 26 y sigs. y *passim*.

bién presente, pues la montaña en medio del mar simbolizaba las islas de los bienaventurados, especie de paraíso donde vivían los inmortales taoístas. Se trataba de un *mundo aparte*, un mundo en pequeño, que se instalaba en la propia casa para participar de sus fuerzas místicas concentradas, *para restablecer, por la meditación, la armonía con el mundo*. La montaña estaba ornada de grutas, y el folclore de las grutas ha desempeñado un importante papel en la construcción de los jardines en miniatura. Las grutas son cámaras secretas, morada de los inmortales taoístas, lugar de las iniciaciones. Representan un mundo paradisíaco, y por esta razón su entrada es difícil (simbolismo de la «puerta estrecha», sobre el que volveremos en el capítulo siguiente).

Pero todo este complejo —agua, árbol, montaña, gruta—, que había desempeñado tan importante papel en el taoísmo, no era sino el desarrollo de una idea religiosa todavía más antigua: la del *paraje ideal*, es decir, *completo* —por comprender un monte y una porción de agua— y *retirado*. Paraje perfecto, por ser a la vez mundo en miniatura y paraíso, fuente de beatitud y lugar de inmortalidad. Ahora bien, el paisaje perfecto —monte y porción de agua— no era sino el «lugar santo» inmemorial donde, en China, cada primavera se reunían muchachos y las muchachas para entonar alternativamente cantos rituales y sostener amorosas justas. Se adivinan las valoraciones sucesivas de «este lugar santo» primordial. En los tiempos más antiguos era un espacio privilegiado, un mundo cerrado santificado, donde los muchachos y las muchachas se reunían periódicamente para participar en los misterios de la vida y de la fecundidad cósmica. Los taoístas recogieron este esquema cosmológico arcaico —monte, porción de agua— y sacaron de él un complejo más rico (montaña, porción de agua, gruta, árbol), pero reducido a la mínima escala: se trataba de un universo paradisíaco en miniatura, cargado de fuerzas místicas por estar retirado del mundo profano, junto al cual los taoístas se recogían y meditaban.

La santidad del mundo cerrado se puede entrever aún en los recipientes de agua perfumada y tapadera que simbolizan el mar y las islas de los bienaventurados. Este complejo servía también para la

meditación, como, al principio, los jardines de miniatura, antes que la moda de los letrados se apoderara de ellos, en el siglo XVII, para transformarlos en «objetos de arte».

Destaquemos, sin embargo, que, en este ejemplo, no llegamos a asistir a una total desacralización del mundo, pues, en Extremo Oriente, lo que se llama, «emoción estética» guarda aún, incluso entre los letrados, una dimensión religiosa. Pero el ejemplo de los jardines en miniatura nos muestra en qué sentido y por qué motivos se opera la desacralización del mundo. Basta imaginar en qué ha podido convertirse en una sociedad moderna una emoción estética de este tipo para comprender cómo la experiencia de la santidad cósmica puede ratificarse y transformarse hasta convertirse en una emoción puramente humana: por ejemplo, en la del arte por el arte.

Otras hierofanías cósmicas

Por exigencias de espacio no hemos hablado más que de algunos aspectos de la sacralidad de la naturaleza. Ha sido necesario excluir un número considerable de hierofanías cósmicas. Así, no hemos podido hablar de los símbolos y cultos solares o lunares, ni de la significación religiosa de las piedras, ni del papel religioso de los animales, etcétera. Cada uno de estos grupos de hierofanías cósmicas revela una estructura particular de la sacralidad de la naturaleza; o más exactamente, una modalidad de lo sagrado expresada a merced de un modo específico de existencia en el cosmos. Basta, por ejemplo, analizar los diversos valores religiosos reconocidos en las piedras para comprender lo que las piedras, en cuanto *hierofanías*, son capaces de *enseñar* a los hombres: les revelan el poder, la dureza, la permanencia. La hierofanía de la piedra es una ontofanía por excelencia: ante todo la piedra *es*, permanece siempre la misma, no cambia y asombra al hombre por lo que tiene de irreducible y absoluto, y al hacer esto, le desvela por analogía la irreducibilidad y lo absoluto del Ser. Captado gracias a una experiencia religiosa, el modo es-

pecífico de existencia de la piedra revela al hombre lo que es una *existencia absoluta*, más allá del tiempo, invulnerable al devenir.[33]

Igualmente, un rápido análisis de las múltiples valoraciones religiosas de la Luna nos enseña todo lo que los hombres han leído en los ritmos lunares. Gracias a las fases de la Luna, es decir, a su «nacimiento», su «muerte» y su «resurrección», los hombres tomaron conciencia a la vez de su propio modo de ser en el cosmos y de sus posibilidades de supervivencia o de renacimiento. Gracias al simbolismo lunar, el hombre religioso ha sido inducido a comparar vastos contextos de hechos sin relación aparente entre sí, y finalmente a integrarlos en un «sistema» unitario. Es probable que la valoración religiosa de los ritmos lunares haya hecho posibles las primeras grandes síntesis antropocósmicas de los primitivos. Gracias al simbolismo lunar, se han podido poner en relación y solidarizar hechos tan heterogéneos como el nacimiento, la evolución, la muerte, la resurrección; las aguas, las plantas, la mujer, la fecundidad, la inmortalidad; las tinieblas cósmicas, la vida prenatal y la existencia de ultratumba, seguida de un renacimiento de tipo lunar («luz que sale de las tinieblas»); el tejer, el símbolo del «hilo de la vida», el destino, la temporalidad, la muerte, etc. En general, la mayor parte de las ideas de ciclo, dualismo, polaridad, oposición, conflicto, así como de reconciliación de los contrarios, de *coincidentia oppositorum*, fueron descubiertas, o al menos precisadas, gracias al simbolismo lunar. Se puede hablar de una «metafísica de la luna», en el sentido de un sistema coherente de «verdades» concerniente al modo de ser específico de los vivientes, de todo lo que en el cosmos participa de la vida, es decir, del devenir, del crecimiento y el decrecimiento, de la «muerte» y la «resurrección». No hay que olvidar que lo que la Luna revela al hombre religioso no es únicamente que la muerte está indisolublemente ligada a la vida, sino —y sobre todo— que *la muerte no es definitiva*, que va siempre seguida de un nuevo nacimiento.[33]

33. Sobre la sacralidad de las piedras, véase *Traité d'histoire des religions*, págs. 191-210.

34. Véase *Traité d'histoire des religions*, págs. 142-167.

La Luna valoriza religiosamente el devenir cósmico y reconcilia al hombre con la muerte. El Sol, por el contrario, revela otro modo de existencia: no participa en el devenir; siempre en movimiento, permanece inmutable, su forma es siempre la misma. Las hierofanías solares traducen los valores religiosos de la autonomía y la fuerza, de la soberanía y la inteligencia. Por eso en ciertas culturas asistimos a un proceso de solarización de los seres supremos. Como hemos visto, los dioses celestes tienden a desaparecer en la actualidad religiosa, pero en ciertos casos su estructura y su prestigio sobreviven aún en los dioses solares, especialmente en las civilizaciones muy desarrolladas, que han desempeñado un papel histórico importante (Egipto, Oriente helenístico, México).

Gran número de mitologías heroicas son de estructura solar. El héroe se asimila al Sol; como él, lucha con las tinieblas, desciende al reino de la muerte y sale de él victorioso. Aquí las tinieblas ya no son, como en las mitologías lunares, uno de los modos de ser de la divinidad, sino que simbolizan todo lo que Dios *no es*, es decir, el adversario por excelencia. Las tinieblas no se valorizan ya como una fase necesaria de la vida cósmica; en la perspectiva de la religión solar, las tinieblas se oponen a la vida, a las formas y a la inteligencia. Las epifanías luminosas de los dioses solares pasan a ser, en ciertas culturas, el signo de la inteligencia. Se acabará por asimilar *Sol* e *inteligencia* hasta tal punto que las teologías solares y sincretistas de finales de la Antigüedad se transforman en filosofías racionalistas: el Sol es proclamado «inteligencia del mundo», y Macrobio identifica con el Sol a todos los dioses del mundo greco-oriental, desde Apolo y Júpiter hasta Osiris, Horus y Adonis (*Saturnales*, I, caps. XVII-XXIII). En el tratado *sobre el Sol Rey* del emperador Juliano, así como en el *Himno al Sol* de Proclo, las hierofanías solares ceden el puesto a las *ideas*, y la religiosidad desaparece casi en absoluto como secuela de este largo proceso de racionalización.[35]

Esta desacralización de las hierofanías solares se incluye entre otros muchos procesos análogos, gracias a los cuales el cosmos en su

35. Sobre todo esto, véase *Traité d'histoire des religions*, págs. 117-141. Véase también Franz Altheim, *Der unbesiegte Gott*, Hamburgo, 1957.

totalidad termina por vaciarse de todo contenido religioso. Pero, como hemos dicho, la secularización definitiva de la naturaleza no es un resultado adquirido más que para un número limitado de modernos: los que están desprovistos de todo sentimiento religioso. El cristianismo ha podido aportar profundas y radicales modificaciones en la valoración religiosa del cosmos y de la vida, pero no los ha rechazado. De que la vida cósmica, en su totalidad, aún puede ser sentida como cifra de la divinidad, da testimonio un escritor cristiano como Léon Bloy al escribir: «La vida, tanto en los hombres como en los animales y en las plantas, es siempre la vida, y cuando llega el minuto, el imperceptible momento que se llama muerte, es siempre Jesús el que se retira, tanto de un árbol como de un ser humano».[36]

36. *Le mendiant ingrat*, vol. II, pág. 196.

Capítulo IV

Existencia humana y vida santificada

EXISTENCIA «ABIERTA» AL MUNDO

La meta del historiador de las religiones es la de comprender y aclarar a los demás el comportamiento del *homo religiosus* y su universo mental. La empresa no es siempre fácil. Para el mundo moderno, la religión en cuanto forma de vida y *Weltanschauung* se confunde con el cristianismo. En el mejor de los casos, un intelectual occidental, con un pequeño esfuerzo, tiene ciertas posibilidades de familiarizarse con la visión religiosa de la antigüedad clásica e incluso con ciertas grandes religiones orientales, como el brahmanismo, el confucianismo o el budismo. Pero esfuerzo semejante de ensanchar su horizonte religioso, por muy loable que sea, no lo lleva demasiado lejos; con Grecia, la India, la China, el intelectual occidental no sobrepasa la esfera de las religiones complejas y elaboradas que disponen de una vasta literatura sagrada escrita. Conocer una parte de estas literaturas sagradas, familiarizarse con algunas mitologías y teologías orientales o del mundo clásico, no es suficiente todavía para llegar a penetrar en el universo mental del *homo religiosus*. Estas mitologías y teologías se resienten demasiado de la impronta que les dejara el largo trabajo de los letrados; aun cuando no constituyan propiamente hablando «religiones del libro» (como el judaímo, el zoroastrismo, el cristianismo, el islamismo), poseen, no obstante, libros

sagrados (India, China) o al menos han sufrido la influencia de autores prestigiosos (por ejemplo, en Grecia, Homero).

Para obtener una perspectiva religiosa más amplia, es más útil familiarizarse con el folclore de los pueblos europeos; en sus creencias y en sus costumbres, en su comportamiento ante la vida y la muerte, se pueden reconocer aún multitud de «situaciones religiosas» arcaicas. Al estudiar las sociedades rurales europeas se tiene la oportunidad de comprender el mundo religioso de los agricultores neolíticos. En muchos casos, las costumbres y las creencias de los campesinos europeos representan un estado de cultura más arcaico que el atestiguado por la mitología de la Grecia clásica.[1] Es cierto que la mayoría de estas poblaciones rurales de Europa han sido cristianizadas desde hace más de un milenio. Pero han logrado integrar en su cristianismo una gran parte de su herencia religiosa precristiana, de antigüedad inmemorial. Sería inexacto creer que, por esta razón, los campesinos europeos no son cristianos. Pero hay que reconocer que su religiosidad no se reduce a las formas históricas del cristianismo y que conserva una estructura cósmica ausente casi por completo de la experiencia de los cristianos de las ciudades. Se puede hablar de un cristianismo primordial, antihistórico; al cristianizarse, los agricultores europeos han integrado en su nueva fe la religión cósmica que conservaban desde la prehistoria.

Pero para el historiador de las religiones, deseoso de comprender y hacer comprender la totalidad de las situaciones existenciales del *homo religiosus*, el problema es más complejo. Todo un mundo se extiende más allá de las fronteras de las culturas agrícolas: el mundo verdaderamente «primitivo» de los pastores nómadas, de los cazadores, de las poblaciones aún en el estadio de la caza menor y de la recolección. Para conocer el universo mental del *homo religiosus* hay que tener en cuenta sobre todo a los hombres de estas sociedades primitivas. Ahora bien: su comportamiento religioso nos parece, hoy día, excéntrico, cuando no francamente aberrante; en todo caso, re-

1. Lo que se deduce, por ejemplo, de las investigaciones de Leopold Schmidt, *Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos*, Viena, 1952.

sulta difícil de comprender. Pero no hay otro medio de comprender un universo mental extraño que situarse *dentro de él*, en su mismo centro, para acceder, desde allí, a todos los valores que rige.

Lo que se comprueba desde el momento mismo de colocarse en la perspectiva del hombre religioso de las sociedades arcaicas es que *el mundo existe porque ha sido creado por los dioses*, y que la propia existencia del mundo «quiere decir» alguna cosa; que el mundo no es mudo ni opaco, que no es una cosa inerte, sin fin ni significación. Para el hombre religioso, el cosmos «vive» y «habla». La propia vida del cosmos es una prueba de su santidad, ya que ha sido creado por los dioses y los dioses se muestran a los hombres a través de la vida cósmica.

Por esta razón, a partir de un cierto estadio de cultura, el hombre se concibe como un microcosmos. Forma parte de la creación de los dioses; dicho de otro modo: reencuentra en sí mismo la «santidad» que reconoce en el cosmos. Dedúcese de ello que su vida se equipara a la vida cósmica: en cuanto obra divina, pasa a ser la imagen ejemplar de la existencia humana. Pongamos algunos ejemplos. Hemos visto que el matrimonio se valorizó como una hierogamia entre el cielo y la Tierra. Pero, entre los agricultores, la equiparación Tierra-Mujer es todavía más compleja. La mujer se asimila a la gleba, las semillas al *semen virile* y el trabajo agrícola al ayuntamiento conyugal. «Esta mujer ha llegado como terruño viviente: sembrad en ella, hombres, la simiente», está escrito en el *Atharva Veda* (XIV, II, 14). «Vuestras mujeres son campos para vosotros» (*Corán*, II, 225). Una reina estéril se lamenta: «Soy semejante a un campo donde nada brota». Por el contrario, en un himno del siglo XII, la Virgen María es glorificada como *terra non arabilis quae fructum parturiit*.

Intentemos comprender la situación existencial de aquel para quien todas estas equiparaciones son *experiencias vividas*, y no *ideas* simplemente. Es evidente que su vida posee una dimensión más: no es simplemente humana, es «cósmica» al mismo tiempo, puesto que tiene una estructura transhumana. Podría llamársela una «existencia abierta», ya que no se limita estrictamente al modo de ser del hombre. (Sabemos, por lo demás, que el primitivo sitúa el modelo que

debe alcanzar en el plano transhumano revelado por los mitos.) La existencia del *homo religiosus*, del primitivo sobre todo, está «abierta» hacia el mundo; al vivir, el hombre religioso nunca está solo, en él vive una parte del mundo. Pero no puede decirse, con Hegel, que el hombre primitivo esté «sepultado en la naturaleza», que no se haya reconocido aún como algo distinto de la naturaleza, como sí mismo. El hindú que, al estrechar a su esposa, proclama que ella es la Tierra y que él es el cielo, es al mismo tiempo plenamente consciente de su humanidad y de la de su esposa. El agricultor austro-asiático que designa con el mismo vocablo, *lak*, el falo y la azada y, como tantos otros cultivadores, asimila los granos al *semen virile*, sabe muy bien que la azada es un instrumento que él se ha fabricado y que al trabajar su campo efectúa un trabajo agrícola que exige cierto número de conocimientos técnicos. Dicho de otro modo: el simbolismo cósmico *añade* un nuevo valor a un objeto o a una acción, sin afectar por otra parte a sus valores propios e inmediatos. Una existencia «abierta» hacia el mundo no es una existencia inconsciente, sepultada en la naturaleza. La «abertura» hacia el mundo hace al hombre religioso capaz de conocerse al conocer el mundo, y este conocimiento le es preciso por ser «religioso», por referirse al Ser.

Santificación de la vida

El ejemplo citado hace un momento nos ayuda a comprender la perspectiva en la que se sitúa el hombre de las sociedades arcaicas: para él la vida en su totalidad es susceptible de ser santificada. Los medios por los cuales se obtiene la santificación son múltiples, pero el resultado es casi siempre el mismo: la vida se vive en un doble plano; se desarrolla en cuanto existencia humana y, al mismo tiempo, participa de una vida transhumana, la del cosmos o la de los dioses. Hay que suponer que, en un pasado muy lejano, todos los órganos y las experiencias fisiológicas del hombre, todos sus gestos, tenían una significación religiosa. Cae esto por su propio peso, pues todos los comportamientos humanos los instauraron los dioses o los héroes civilizadores *in illo*

tempore: ellos fundaron no sólo los diversos trabajos y las diversas maneras de alimentarse, de hacer el amor, de expresarse, etc., sino también los gestos sin importancia aparente. En los mitos de los australianos karadjeri, los dos héroes civilizadores adoptaron una posición especial al orinar, y los karadjeri imitan incluso hoy día este gesto ejemplar.[2] Es inútil recordar que no se da una correspondencia parecida en el nivel de la experiencia profana de la vida. Para el hombre arreligioso, todas las experiencias vitales, tanto la sexualidad como la alimentación, el trabajo como el juego, se han desacralizado. Dicho de otro modo: todos estos actos fisiológicos están desprovistos de significación espiritual y, por tanto, de la dimensión auténticamente humana.

Pero fuera de esta significación religiosa que reciben los actos fisiológicos como imitación de modelos divinos, los órganos y sus funciones han recibido una valoración religiosa por su asimilación a las diversas regiones y fenómenos cósmicos. Hemos encontrado ya un ejemplo clásico: la mujer asimilada a la gleba y a la Tierra Madre, el acto sexual asimilado a la hierogamia cielo-Tierra y a la siembra. Pero el número de tales homologaciones entre el hombre y el universo es considerable. Parece que algunas se imponen espontáneamente al espíritu, como, por ejemplo, la equiparación del ojo al Sol, o de los dos ojos al Sol y a la Luna, o la de la coronilla a la Luna llena; o incluso la asimilación de los soplidos a los vientos, de los huesos a las piedras, de los cabellos a las hierbas, etc.

Pero el historiador de las religiones encuentra otras homologaciones que implican un simbolismo más elaborado, que suponen todo un sistema de correspondencias micro-macrocósmicas. Así, la asimilación del vientre o de la matriz a la gruta, de los intestinos a los laberintos, de la respiración al tejer, de las venas y las arterias al Sol y a la Luna, de la columna vertebral al *axis mundi*, etc. Evidentemente, no todas estas homologaciones entre el cuerpo humano y el macrocosmos están atestiguadas entre los primitivos. Ciertos sistemas de correspondencias hombre-universo no han conocido su elaboración

2. Véase Ralph Piddington, «Karadjeri Initiation», *Oceania*, III, 1932-1933, págs. 46-87.

completa hasta las grandes culturas (India, China, Próximo Oriente antiguo, América Central). Con todo, su punto de partida se encuentra ya en las culturas arcaicas. Se encuentran entre los primitivos sistemas de homología antropocósmica de extraordinaria complejidad, que denotan una capacidad inagotable de especulación. Es el caso, por ejemplo, de los dogones del África occidental ex francesa.[3]

Ahora bien, estas homologaciones antropocósmicas nos interesan sobre todo en la medida en que son «claves» de diversas situaciones existenciales. Decíamos que el hombre religioso vive en un mundo «abierto» y que, por otra parte, su existencia está «abierta» al mundo. Esto equivale a decir que el hombre religioso tiene acceso a una serie infinita de experiencias que podrían llamarse «cósmicas». Tales experiencias son siempre religiosas, pues el mundo es sagrado. Para llegar a comprenderlas, hay que recordar que las principales funciones fisiológicas son susceptibles de convertirse en sacramentos. Se come ritualmente y el alimento recibe una valoración distinta según las diferentes religiones y culturas: los alimentos se consideran ya como sagrados, ya como una ofrenda a los dioses del cuerpo (como es el caso, por ejemplo, de la India). La vida sexual, según hemos visto, se ritualiza también y, por consiguiente, se homologa tanto con los fenómenos cósmicos (lluvia, siembra) como con los actos divinos (hierogamia cielo-Tierra). A veces el matrimonio se valoriza en un triple plano: individual, social y cósmico. Por ejemplo, entre los omaha, el pueblo se divide en dos mitades, llamadas respectivamente cielo y Tierra. Los matrimonios no pueden efectuarse sino entre las dos mitades exógamas, y cada nuevo matrimonio repite el *hieros gamos* primordial: la unión entre la Tierra y el cielo.[4]

Tales homologaciones antropocósmicas, y especialmente la sacramentalización consecutiva de la vida fisiológica, han conservado toda su vitalidad incluso en las religiones muy evolucionadas. Para limitarnos a un solo ejemplo, recordemos que la unión sexual como rito alcanzó un prestigio considerable en el tantrismo indio. La India

3. Véase Marcel Griaule, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli*, París, 1948.
4. Véase Werner Müller, *Die blaue Hütte*, Wiesbaden, 1954, págs. 115 y sigs.

nos muestra claramente cómo puede transformarse un acto fisiológico en ritual y cómo, superada la época ritualista, el mismo acto puede valorizarse como una «técnica mística». La exclamación del esposo en la *Brhadâranyaka-Upanishad*: «¡Yo soy el cielo, tú eres la tierra!», es la continuación de la transfiguración previa de su esposa en el altar del sacrificio védico (VI, IV, 3). Pero, en el tantrismo, la mujer acaba por encarnar a la *Prakriti* (la naturaleza) y a la diosa cósmica, la Shakti, mientras que el varón se identifica con Shiva, el Espíritu puro, inmóvil y sereno. La unión sexual (*maithuna*) es ante todo una integración de estos dos principios, la naturaleza-energía cósmica y el Espíritu. Tal como se expresa un texto tántrico: «La verdadera unión sexual es la unión de la Shakti suprema con el espíritu (*âtman*); las otras no representan sino relaciones carnales con las mujeres» (*Kûlârnava Tantra*, V, 111-112). No se trata ya de un acto fisiológico, sino de un rito místico: sus ejecutantes no son ya seres humanos, están «desligados» y son libres como dioses. Los textos tántricos subrayan sin cesar que se trata de una transfiguración de la experiencia carnal: «Por los mismos actos que condenan a muchos hombres al fuego del infierno durante millones de años, el yogui alcanza la salvación eterna».[5] La *Brhadâranyaka Upanishad* (V, XIV, 8) afirmaba ya: «El que así sabe, por muchos pecados que parezca cometer, es puro, está exento de vejez, es inmortal». En otros términos: «el que sabe» dispone de una experiencia muy diferente de la del profano; lo cual equivale a decir que toda experiencia humana es susceptible de ser transfigurada, de ser vivida en otro plano, transhumano.

El ejemplo indio nos muestra a qué refinamiento «místico» puede llegar la sacramentalización de los órganos y de la vida fisiológica, sacramentalización ampliamente atestiguada ya en todos los niveles arcaicos de cultura. Añadamos que la valorización de la sexualidad como medio de participar en lo sagrado (en el caso de la India, como medio de obtener el estado sobrehumano de la libertad absoluta) no está exenta de peligros. En la propia India, el tantrismo

5. Véanse los textos en nuestro libro *Le yoga. Immortalité et liberté*, París, 1954, págs. 264 y 395.

se prestó a ceremonias aberrantes e infames. En otros lugares, en el mundo primitivo, la sexualidad ritual fue acompañada de ciertas formas orgiásticas. Este ejemplo encierra, sin embargo, un valor sugestivo por cuanto nos revela una experiencia que ya no es accesible en una sociedad desacralizada, la experiencia de una vida sexual santificada.

Cuerpo-casa-cosmos

Hemos visto que el hombre religioso vive en un cosmos «abierto» y que está «abierto» al mundo. Entiéndase por ello:

a) que está en comunicación con los dioses;
b) que participa de la santidad del mundo.

Que el hombre religioso no puede vivir más que en un mundo «abierto», hemos tenido ocasión de comprobarlo al analizar la estructura del espacio sagrado: el hombre ansía situarse en un «centro», allí donde exista la posibilidad de entrar en comunicación con los dioses. Su habitación es un macrocosmos; su cuerpo, por lo demás, también lo es. La homologación casa-cuerpo-cosmos se impuso bastante pronto. Insistamos un poco en este ejemplo, pues nos pone de relieve en qué sentido son susceptibles los valores de la religiosidad arcaica de ser reinterpretados por las religiones o en su caso por las filosofías ulteriores.

El pensamiento religioso indio ha utilizado copiosamente esta equiparación tradicional: casa-cosmos-cuerpo humano, y se comprende por qué: el cuerpo, como el cosmos, es, en última instancia, una «situación», un sistema de condicionamientos que se asume. La columna vertebral se asimila al pilar cósmico (*skambha*) o a la montaña Meru, el aliento se identifica con los vientos, el ombligo o el corazón con el «Centro del mundo», etc. Pero la equiparación se hace también entre el cuerpo humano y el ritual en su conjunto: el lugar del sacrificio, los utensilios y los gestos sacrificiales se asimilan a los

diversos órganos y funciones fisiológicas. El cuerpo humano, equiparado ritualmente al cosmos o al altar védico (que es una *imago mundi*), se asimila también a una casa. Un texto hathayóguico habla del cuerpo como de «una casa con una columna y nueve puertas» (*Goraksha Shataka*, 14).

En una palabra: al instalarse conscientemente en la situación ejemplar para la cual está en cierto modo predestinado, el hombre se «cosmiza», reproduce a escala humana el sistema de condicionamientos recíprocos y de ritmos que caracteriza y constituye un «mundo», que define todo universo. La equiparación desempeña igualmente un papel en el sentido contrario: a su vez, el templo o la casa se consideran como un cuerpo humano. El «ojo» de la cúpula es un término frecuente en varias tradiciones arquitectónicas.[6] Pero importa subrayar un hecho: cada una de estas imágenes equivalentes —cosmos, casa, cuerpo humano— presenta o es susceptible de recibir una «abertura» superior que haga posible el tránsito al otro mundo. El orificio superior de una torre india lleva, entre otros, el nombre de *brahmarandhra*. Ahora bien, este término designa la «abertura» que se encuentra en la extremidad del cráneo y que desempeña un papel capital en las técnicas yoguicotántricas; por allí también se escapa el alma en el momento de la muerte. Recordemos a este propósito la costumbre de romper el cráneo de los yoguis muertos para facilitar la partida del alma.[7]

Esta costumbre india tiene su réplica en las creencias, ampliamente extendidas por Europa y Asia, de que el alma del muerto sale por la chimenea (agujero del humo) o por el tejado, especialmente por la parte del tejado que se encuentra sobre el «ángulo sagrado».[8] En casos de agonía prolongada, levantaban una o dos tablas del te-

6. Véase Ananda K. Coomaraswamy, «Symbolism of the Dome», *Indian Historical Quarterly*, XIV, 1938, págs. 1-56, págs. 34 y sigs.

7. M. Eliade, *Le yoga*, pág. 400; véase asimismo A. K. Coomaraswamy, «Symbolism of the Dome», pág. 53, n. 60.

8. Porción de espacio santificado que en ciertos tipos de habitaciones eurasiáticas corresponde al pilar central y desempeña, por consiguiente, el papel de «Centro del mundo». Véase C. Ränk, *Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens*, Helsinki, 1949.

jado, o incluso las rompían. La significación de esta costumbre es evidente: *el alma se desprenderá más fácilmente de su cuerpo si esa otra imagen del cuerpo-cosmos que es la casa presenta una fractura en su parte superior.* Evidentemente, todas estas experiencias son inaccesibles al hombre arreligioso, no sólo porque, para éste, la muerte se ha desacralizado, sino también porque no vive ya en un cosmos propiamente dicho y no se da ya cuenta de que tener un «cuerpo» e instalarse en una casa equivale a asumir una situación existencial en el cosmos (véase más adelante).

Es de destacar que el vocabulario místico indio ha conservado la equiparación hombre-casa y especialmente la asimilación del cráneo al techo o a la cúpula. La experiencia mística fundamental, es decir, la superación de la condición humana, se expresa por una doble imagen: la ruptura del techo y el vuelo por los aires. Los textos budistas hablan de los arhats que «vuelan por los aires rompiendo el techo del palacio», que «volando por propia voluntad, rompen y atraviesan el techo de la casa y van por los aires», etc.[9] Estas fórmulas ricas en imágenes son susceptibles de una doble interpretación: en el plano de la experiencia mística se trata de un «éxtasis» y, por tanto, del vuelo del alma por el *brahmarandhra*; en el plano metafísico se trata de la abolición del mundo condicionado. Pero las dos significaciones del «vuelo» de los arhats expresan la ruptura del nivel ontológico y el paso de un modo de ser al otro o, más exactamente, el tránsito de la existencia condicionada a un modo de ser no condicionado, es decir, de perfecta libertad.

En la mayoría de las religiones arcaicas, el «vuelo» significa el acceso a un modo de ser sobrehumano (Dios, mago, «espíritu»); en último término, la libertad de moverse a placer; por tanto, una apropiación de la condición de «espíritu». Para el pensamiento indio, el arhat que «rompe el techo de la casa» y echa a volar por los aires ilustra en imágenes que ha trascendido el cosmos y ha accedido a un modo de ser paradójico, o sea, impensable, el de la libertad absoluta

9. Véase M. Eliade, «Le vol mystique», *Numen* III, 1956, págs. 1-13 (reimpreso en *Mythes, rêves et mystères*, págs. 133 y sigs.).

(cualquiera que sea el nombre que se le dé: *nirvâna*, *asamskrta*, *samâdhi*, *sohaja*, etc.). En el plano mitológico, el gesto ejemplar de la trascendencia del mundo se ilustra con Buda, cuando proclamó que había «roto» el huevo cósmico, la «concha de la ignorancia» y que había obtenido la dichosa y universal dignidad de Buda.[10]

Este ejemplo nos muestra la importancia de la perennidad de los simbolismos arcaicos relativos a la habitación humana. Estos simbolismos expresan situaciones religiosas primordiales, pero son susceptibles de modificar sus valores, enriqueciéndose con nuevas significaciones e integrándose en sistemas de pensamiento cada vez más articulados. Se «habita» en el cuerpo de la misma manera que se habita en una casa o en el cosmos que se ha creado uno a sí mismo (véase el capítulo 1). Toda situación legal y permanente implica la inserción en un cosmos, en un universo perfectamente organizado, por tanto, del modelo ejemplar, la creación. Territorio habitado, templo, casa, cuerpo, como hemos visto, son cosmos. Pero todos estos cosmos, cada cual según su modo de ser, conservan una «abertura», cualquiera que sea la expresión escogida por las diversas culturas (el «ojo» del templo, chimenea, agujero del humo, *brahmarandhra*, etc.). De un modo u otro, el cosmos en que se habita —cuerpo, casa, territorio tribal, este mundo de aquí en su totalidad— comunica por lo alto con otro nivel que le es trascendente.

Sucede que en una religión acósmica, como la de la India posterior al budismo, la abertura hacia el plano superior no expresa ya el tránsito de la condición humana a la sobrehumana, sino la trascendencia, la abolición del cosmos, la absoluta libertad. La diferencia es enorme entre la significación filosófica del «huevo roto» por Buda o del «techo» fracturado por los arhats y el simbolismo arcaico del paso de la Tierra al cielo a lo largo del *axis mundi* o por el agujero del humo. Queda en pie que la filosofía y la mística indias han escogido con preferencia, entre los símbolos que podían significar la ruptura ontológica y la trascendencia, esta imagen primordial del estallido

10. Suttavibhanga, *Pârâjika*, I, 1, 4, comentado por Paul Mus, *La notion du temps réversible dans la mythologie bouddhique*, Melun, 1939, pág. 13.

del techo. La superación de la condición humana se traduce, por medio de imágenes, en la destrucción de la «casa», es decir, del cosmos personal que se ha escogido para habitar en él. Toda «morada estable» donde uno se «instala» equivale, en el plano filosófico, a una situación esencial que se ha asumido. La imagen del estallido del techo significa que se ha abolido *toda «situación»*, que se ha escogido no la *instalación en el mundo*, sino la libertad absoluta que, para el pensamiento indio, implica la aniquilación de todo mundo condicionado.

No es en modo alguno necesario analizar detenidamente los valores otorgados por cualquiera de nuestros contemporáneos no religiosos a *su* cuerpo, a *su* casa y a *su* universo para medir la enorme distancia que lo separa de los hombres pertenecientes a las culturas primitivas y orientales de que acabamos de hablar. Al igual que la habitación de un hombre moderno ha perdido sus valores cosmológicos, su cuerpo está privado de toda significación religiosa y espiritual. En resumen, se podría decir que, para los modernos desprovistos de religiosidad, el cosmos se ha vuelto opaco, inerte, mudo: no transmite ningún mensaje, no es portador de ninguna «clave». El sentimiento de la santidad de la naturaleza sobrevive hoy día en Europa, especialmente en las poblaciones rurales, porque es allí donde subsiste un cristianismo vivido como liturgia cósmica.

En cuanto al cristianismo de las sociedades industriales, sobre todo el de los intelectuales, ha perdido desde hace largo tiempo los valores cósmicos que poseía todavía en la Edad Media. No es que por necesidad el cristianismo urbano esté «degradado» o sea «inferior», sino que la sensibilidad religiosa de las poblaciones urbanas se ha empobrecido sensiblemente. La liturgia cósmica, el misterio de la participación de la naturaleza en el drama cristológico, se ha hecho inaccesible para los cristianos que residen en una ciudad moderna. Su experiencia religiosa no está ya «abierta» hacia el cosmos. Es una experiencia estrictamente privada, la salvación es un problema entre el hombre y su Dios; en el mejor de los casos, el hombre se reconoce responsable no sólo ante Dios, sino también ante la historia. Pero en las relaciones hombre-Dios-historia el cosmos no tiene sitio. Lo que

permite suponer que, incluso para un cristiano auténtico, el mundo ya no es sentido como obra de Dios.

El paso por la puerta estrecha

Lo que acaba de decirse sobre el simbolismo cuerpo-casa, y las homologaciones antropocósmicas que le son solidarias, dista mucho de agotar la extraordinaria riqueza del tema: nos ha sido preciso limitarnos a sólo unos pocos de sus múltiples aspectos. La «casa» —a la vez *imago mundi* y réplica del cuerpo humano— desempeña un papel considerable en los rituales y las mitologías. En algunas civilizaciones (China protohistórica, Etruria, etc.), las urnas funerarias se construyen en forma de casa: presentan una abertura superior que permite al alma del muerto entrar y salir.[11] La urna-casa se convierte en cierto modo en el nuevo «cuerpo» del difunto. Pero también sale de una casita en forma de capuchón el antepasado mítico, e incluso es en una casa-urna-capuchón donde el Sol se esconde durante la noche para volver a salir por la mañana.[12] Hay, pues, una correspondencia estructural entre las diferentes modalidades de *tránsito*: de las tinieblas a la luz (Sol), de la preexistencia de una raza humana a su manifestación (antepasado mítico), de la vida a la muerte y a la nueva existencia *post mortem* (el alma).

Hemos puesto de relieve varias veces que toda forma de «cosmos» —el universo, el templo, la casa, el cuerpo humano— está provista de una «abertura» superior. Se comprende mejor ahora la significación de este simbolismo: la abertura hace posible el paso de un modo de ser a otro, de una situación existencial a otra. Toda existencia cósmica está predestinada al «tránsito»: el hombre pasa de la previda a la vida y fi-

11. C. Hentze, *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Chang-Zeit*, Amberes, 1951, págs. 49 y sigs.; íd., en *Sinologica*, III, 1953, págs. 229-239 y figs. 2-3.

12. C. Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung. Das mythische Bild im ältesten China*, Zurich, 1955, págs. 47 y sigs. y figs. 24-25.

nalmente a la muerte, como el antepasado mítico pasó de la preexistencia a la existencia y el Sol de las tinieblas a la luz. Destaquemos que este tipo de «tránsito» se inscribe en un sistema más complejo, cuyas principales articulaciones hemos examinado al hablar de la Luna como arquetipo del devenir cósmico, de la vegetación como símbolo de la renovación universal y sobre todo de las múltiples maneras de repetir ritualmente la *cosmogonía*, es decir, el *tránsito* ejemplar de lo virtual a lo formal. Conviene precisar que todos estos rituales y simbolismos del «tránsito» expresan una concepción específica de la existencia humana: cuando nace, el hombre todavía no está acabado; tiene que nacer una segunda vez, espiritualmente; se hace hombre completo pasando de un estado imperfecto, embrionario, al estado perfecto de adulto. En una palabra: puede decirse que la existencia humana llega a la plenitud por una serie de ritos de tránsito, de iniciaciones sucesivas.

Más adelante se tratará del sentido y la función de la iniciación. De momento, detengámonos en el simbolismo del «tránsito» tal como el hombre religioso lo descifra en su medio familiar y en su vida cotidiana: en su casa, por ejemplo, en los caminos que toma para ir a su trabajo, en los puentes que atraviesa, etc. Este simbolismo está presente en la misma estructura de la habitación. La abertura superior significa, como hemos visto, la dirección ascensional hacia el cielo, el deseo de trascendencia. El *umbral* concretiza tanto la delimitación entre el «fuera» y el «dentro» como la posibilidad de paso de una zona a la otra (de lo profano a lo sagrado; véase el capítulo 1). Pero son especialmente las imágenes del *puente* y de la *puerta estrecha* las que sugieren la idea de pasaje peligroso y las que, por esta razón, abundan en los rituales y las mitologías iniciáticas y funerarias. La iniciación, como la muerte, como el éxtasis místico, como el conocimiento absoluto, como, en el judeocristianismo, la fe, equivalen a un tránsito de un modo de ser a otro y operan una verdadera mutación ontológica. Para sugerir este tránsito paradójico (que implica siempre una ruptura y una trascendencia), las diversas tradiciones religiosas han utilizado copiosamente el simbolismo del puente peligroso o el de la puerta estrecha. En la mitología irania, el puente Cinvat lo han de tomar los difuntos en su viaje *post mor-*

tem: para los justos tiene la anchura de nueve largos de lanza, pero para los impíos se hace estrecho como «la hoja de una navaja» (*Dînkart*, IX, XX, 3). Bajo el puente Cinvat se abre la sima del infierno (*Vidêvdat*, III, 7). También por este puente pasan los místicos en su viaje extático al cielo: por allí, por ejemplo, subió, en espíritu, Ardâ Vîrâf.[13]

La *visión de san Pablo* nos muestra un puente «estrecho como un cabello» que une nuestro mundo con el paraíso. La misma imagen se encuentra en los escritores y místicos árabes: el puente es «más estrecho que un cabello» y une la Tierra a las esferas astrales y al paraíso. Igualmente, en las tradiciones cristianas, los pecadores, incapaces de atravesarlo, son precipitados al infierno. Las leyendas medievales hablan de un «puente escondido bajo el agua» y de un puente-sable, por el cual el héroe (Lancelot) ha de pasar con las manos y los pies desnudos: este puente es «más cortante que una hoz» y el paso se hace «con sufrimiento y agonía». En la tradición finlandesa atraviesa el infierno un puente cubierto de agujas, de clavos, de hojas de navaja: tanto los muertos como los chamanes en éxtasis han de cruzarlo en su viaje hacia el otro mundo. Descripciones análogas se encuentran más o menos por todas partes.[14] Pero importa subrayar que la misma representación se ha conservado cuando se ha querido expresar la dificultad del conocimiento metafísico y, en el cristianismo, de la fe. «Es difícil pasar por la hoja afilada de la navaja, dicen los poetas para expresar la dificultad del camino que lleva al supremo conocimiento» (*Katha Upanishad*, III, 14). «Estrecha es la puerta y angosto el camino que lleva a la vida, y hay pocos que den con él» (*Mateo* 7,14).

Este puñado de ejemplos referentes al simbolismo iniciático, funerario y metafísico del puente y de la puerta nos han indicado en qué sentido la existencia cotidiana y el «pequeño mundo» que implica —la casa con sus enseres, la rutina diaria y sus gestos, etc.— son susceptibles de valorizarse en el plano religioso y metafísico. La vida

13. Véase M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, París, 1951, págs. 357 y sigs.

14. Véase *Le chamanisme*, págs. 419 y sigs.; Maarti Haavio, *Väinämöinen Eternal Sage*, Helsinki, 1952, págs. 112 y sigs.

cotidiana normal se transfigura en la experiencia del hombre religioso: por todas partes descubre un «mensaje cifrado». Incluso el gesto más habitual puede significar un acto espiritual. El camino y la marcha son susceptibles de transfigurarse en valores religiosos, pues cualquier camino puede simbolizar el «camino de la vida», y toda «marcha» una «peregrinación» hacia el Centro del mundo.[15] Si la posesión de una «casa» implica que se ha aceptado una posición estable en el mundo, los que han renunciado a sus casas, los peregrinos y los ascetas, proclaman con su «marcha», con su movimiento continuo, su deseo de salir del mundo, su renuncia a toda situación mundana. La casa es un «nido» y, como dice el *Pancavimsha Brâhmana* (XI, XV, 1), el «nido» implica rebaños, niños y un hogar; en una palabra: simboliza el mundo familiar, social y económico. Los que han escogido la búsqueda, el camino hacia el centro, deben abandonar toda situación familiar y social, todo «nido», y consagrarse únicamente a la «marcha» hacia la verdad suprema, que, en las religiones muy evolucionadas, se confunde con el Dios escondido, el *Deus absconditus*.[16]

Ritos de tránsito

Como se ha señalado desde hace mucho tiempo, los ritos de tránsito desempeñan un papel importante en la vida del hombre religioso.[17] Cierto es que el rito de tránsito por excelencia lo representa la iniciación de la pubertad, el paso de una clase de edad a otra (de la infancia o de la adolescencia a la juventud). Pero hay también un rito de tránsito al nacimiento, al matrimonio y a la muerte, y podría decirse que en cada uno de estos casos se trata siempre de una iniciación, pues siempre interviene un cambio radical de régimen ontológico y de estatuto social. Cuando acaba de nacer, el niño no dis-

15. Véase *Traité d'histoire des religions*, págs. 325 y sigs.
16. Véase Ananda K. Coomaraswamy, «The Pilgrim's Way», *Journal of the Bihar and Orissa Oriental Research Society*, XXIII, 1937, sexta parte, págs. 1-20.
17. Véase Arnold Van Gennep, *Les rites de passage*, París, 1909.

pone más que de una existencia física; todavía no ha sido reconocido por la familia ni recibido por la comunidad. Los ritos que se cumplen inmediatamente después del parto son los que confieren al recién nacido el estatuto de «viviente», propiamente dicho; y sólo gracias a estos ritos queda integrado en la comunidad de los vivos.

El casamiento es igualmente ocasión de tránsito de un grupo sociorreligioso a otro. El joven esposo abandona el grupo de los solteros para formar parte en adelante del de los jefes de familia. Todo casamiento implica una tensión y un peligro, desencadena una crisis; y por ello se efectúa con un rito de tránsito. Los griegos llamaban al casamiento *telos*, consagración, y el ritual nupcial se parecía al de los misterios.

En lo que concierne a la muerte, los ritos son aún más complejos porque no se trata simplemente de un «fenómeno natural» (la vida, o el alma, que abandona el cuerpo), sino de un cambio de régimen a la vez ontológico y social: el difunto debe afrontar ciertas pruebas que conciernen a su propio destino de ultratumba, pero asimismo debe ser reconocido por la comunidad de los muertos y aceptado entre ellos. Para ciertos pueblos, tan sólo el entierro ritual confirma la muerte: el que no es enterrado según la costumbre, no está muerto. Por lo demás, no se da por válida la muerte de nadie hasta después del cumplimiento de las ceremonias funerarias, o cuando el alma del difunto ha sido conducida ritualmente a su nueva morada, en el otro mundo, y allí ha sido admitido en la comunidad de los muertos.

Para el hombre arreligioso, el nacimiento, el matrimonio, la muerte son acontecimientos que sólo interesan al individuo y a su familia; rara vez —en el caso de jefes de Estado o de políticos— son acontecimientos con repercusiones políticas. En una perspectiva arreligiosa de la existencia, todos estos «tránsitos» han perdido su carácter ritual: no significan otra cosa que lo que muestra el acta concreta de un nacimiento, de un fallecimiento o de una unión sexual oficialmente reconocida. Añadamos, sin embargo, que una experiencia drásticamente arreligiosa de la vida total se encuentra muy rara vez en estado puro, incluso en las sociedades más secularizadas. Es posible que una experiencia así, completamente arreligiosa, se haga más

corriente en un futuro más o menos lejano; pero, por el momento, es aún rara. Lo que se encuentra en el mundo profano es una secularización radical de la muerte, del matrimonio y del nacimiento, pero, como no tardaremos en ver, subsisten vagos recuerdos y nostalgias de comportamientos religiosos abolidos.

En cuanto a los rituales iniciáticos propiamente dichos, conviene distinguir entre las iniciaciones de pubertad (clase de edad) y las ceremonias de entrada en una *sociedad secreta:* la diferencia más importante reside en el hecho de que *todos* los adolescentes están obligados a afrontar la iniciación de edad, mientras que las *sociedades secretas* quedan reservadas a un cierto número de adultos. La institución de la iniciación de la pubertad parece más antigua que la de la sociedad secreta; más extendida, está atestiguada en los niveles más arcaicos de cultura, como, por ejemplo, entre los australianos y los fueguinos. No es de nuestra incumbencia el exponer aquí las ceremonias iniciatorias en su complejidad. Lo que nos interesa es el hecho de que, desde los estadios arcaicos de cultura, la iniciación desempeñe un papel capital en la formación religiosa del hombre y, sobre todo, el que consista esencialmente en una mutación del régimen ontológico del neófito. Este hecho nos parece muy significativo para la comprensión del hombre religioso: nos pone de relieve que el hombre de las sociedades primitivas no se considera «acabado», tal como se encuentra «dado» en el nivel natural de la existencia: para llegar a ser hombre propiamente dicho debe morir a esta vida primera (natural) y renacer a una vida superior, que es a la vez religiosa y cultural.

En otros términos: el primitivo pone su ideal de humanidad en un plano sobrehumano. A su entender:

1. No se llega a hombre completo sino después de haber superado, y en cierto modo abolido, la humanidad «natural», pues la iniciación se reduce, en suma, a una experiencia paradójica, sobrenatural, de muerte y resurrección, o de segundo nacimiento.

2. Los ritos iniciatorios que comportan pruebas, la muerte y la resurrección simbólicas, fueron fundados por los dioses, los héroes civilizadores o los antepasados míticos.

Estos ritos tienen, pues, un origen sobrehumano, y al cumplirlos, el neófito imita un comportamiento sobrehumano, divino. Este punto debe tenerse en cuenta, pues muestra, una vez más, que el hombre religioso *se quiere otro* de como se encuentra que es al nivel «natural» y se esfuerza por *hacerse* según la imagen ideal que le fue revelada por los mitos. El hombre primitivo se esfuerza por alcanzar un *ideal religioso de humanidad*, y en este esfuerzo se encuentran ya los gérmenes de todas las éticas elaboradas ulteriormente en las sociedades desarrolladas. Evidentemente, en las sociedades arreligiosas contemporáneas, la iniciación no existe ya como acto religioso. Pero, y lo veremos más adelante, el modelo de la iniciación perdura aún, aunque enormemente desacralizado, en el mundo moderno.

FENOMENOLOGÍA DE LA INICIACIÓN

La iniciación comporta generalmente una triple revelación: la de lo sagrado, la de la muerte y la de la sexualidad.[18] El niño ignora todas estas experiencias; el iniciado las conoce, las asume y las integra en su nueva personalidad. Añadamos que si el neófito muere a su vida infantil, profana, no regenerada, para renacer a una nueva existencia, santificada, renace igualmente a un modo de ser que hace posible el conocimiento, la *ciencia*. El iniciado no es sólo un «recién nacido» o un «resucitado»: es un hombre que *sabe*, que conoce los misterios, que ha tenido revelaciones de orden metafísico. Durante su aprendizaje en la espesura, aprende los secretos sagrados: los mitos que conciernen a los dioses y al origen del mundo, los verdaderos nombres de los dioses, la función y el origen de los instrumentos rituales utilizados en las ceremonias de iniciación (los *bull-roarers*, los cuchillos de sílex para la circuncisión, etc.). La iniciación equivale a

18. Para todo lo que sigue, véase M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, págs. 254 y sigs.; «Mystére et régénération spirituelle dans les religions extra-européennes», *Eranos-Jahrbuch*, XXIII, 1955, págs. 57-98 (reimpreso en *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, París, Gallimard, 1957).

la madurez espiritual, y en toda la historia religiosa de la humanidad reencontramos siempre este tema: el iniciado, el que ha conocido los misterios, es *el que sabe*.

La ceremonia comienza por la separación del neófito de su familia y una retirada a la espesura. Hay ya en ello un símbolo de la muerte: el bosque, la jungla, las tinieblas simbolizan el más allá, los «infiernos». En ciertos lugares se cree que un tigre viene y se lleva a lomos a los candidatos a la jungla: la fiera encarna al antepasado mítico, al maestro de la iniciación, que conduce a los adolescentes a los infiernos. En otras partes se cree que al neófito se lo traga un monstruo: en el vientre del monstruo reina la noche cósmica, es el mundo embrionario de la existencia, tanto en el plano cósmico como en el de la vida humana. En más de una región existe en la espesura una cabaña iniciadora. Allí los jóvenes candidatos soportan parte de sus pruebas y se les instruye en las tradiciones secretas de la tribu. Por tanto, la cabaña iniciática simboliza el vientre materno.[19] La muerte del neófito significa una regresión al estado embrionario, mas esto no debe entenderse únicamente en el sentido de la fisiología humana, sino también en una acepción cosmológica: el estado fetal equivale a una regresión provisional al modo virtual, precósmico, de ser.

Otros rituales ponen en evidencia el simbolismo de la muerte iniciática. En ciertos pueblos se entierra a los candidatos o se les acuesta en tumbas recién cavadas. O bien se les recubre con ramajes y permanecen inmóviles como muertos, o se les frota con un polvo blanco para darles apariencia de espectros. Los neófitos imitan, por lo demás, el comportamiento de los espectros: no se valen de los dedos para comer, sino que toman el alimento directamente con los dientes, como se cree que hacen las almas de los muertos. En fin, las torturas que padecen tienen, entre otras múltiples significaciones, la siguiente: se cree que el neófito sometido a la tortura y a la mutilación es torturado, despedazado, cocido o asado por los

19. T. Thurnwald, «Primitive Initiations und Wiedergeburtsriten», *Eranos-Jahrbuch*, VII, 1940, págs. 321-398, pág. 393.

demonios maestros de la iniciación, es decir, por los antepasados míticos. Estos sufrimientos físicos corresponden a la situación del que ha sido «devorado» por el demonio-fiera, despedazado en la garganta del monstruo iniciático y digerido en su vientre. Las mutilaciones (arrancamiento de dientes, amputación de dedos, etc.) están impregnadas asimismo del simbolismo de la muerte. La mayoría de las mutilaciones están en relación con las divinidades lunares. Ahora bien, como la Luna desaparece periódicamente, *muere*, para renacer tres noches después, el simbolismo lunar pone de relieve que la muerte es la primera condición de toda regeneración mística.

Además de las operaciones específicas como la circuncisión y la subincisión, aparte de las mutilaciones iniciáticas, otros signos externos indican la muerte y la resurrección: tatuajes, escarificaciones. En cuanto al simbolismo del renacimiento místico, se presenta bajo formas múltiples. Los candidatos reciben otros nombres, que serán en adelante los suyos verdaderos. Parece como si en ciertas tribus se estimara que los jóvenes iniciados se han olvidado por completo de su vida anterior; inmediatamente después de la iniciación se les alimenta como a niños pequeños, se les lleva de la mano y se les enseña de nuevo las maneras de comportarse, como si fueran infantes. Generalmente aprenden en la espesura una lengua nueva, o al menos un vocabulario secreto, accesible sólo a los iniciados. Como se ve, con la iniciación todo recomienza de nuevo. A veces el simbolismo del segundo nacimiento se expresa por gestos concretos. Entre ciertos pueblos bantúes, antes de ser circuncidado, el joven es objeto de una ceremonia conocida bajo el nombre de «nacer de nuevo».[20] El padre sacrifica un carnero, y tres días después envuelve al niño en la membrana del estómago y la piel del animal. Pero antes de ser envuelto, el niño debe ponerse en el lecho y gritar como un recién nacido. Permanece dentro de la piel del carnero tres días. En el mismo pueblo, se entierra a los muertos en pieles de carneros y en la posición embrionaria. El simbolismo del renacimiento místico por el re-

20. M. Canney, «The Skin of Rebirth», *Man*, julio de 1939, número 91, págs. 104-105.

vestimiento ritual de una piel de animal está atestiguado por lo demás en culturas muy evolucionadas (la India, el antiguo Egipto).

En los escenarios iniciáticos, el simbolismo del nacimiento linda casi siempre con el de la muerte. En los contextos iniciáticos, la muerte significa la superación de la condición profana, no santificada, la condición del «hombre natural», ignorante de lo sagrado, ciego de espíritu. El misterio de la iniciación va descubriendo poco a poco al neófito las verdaderas dimensiones de la existencia: al introducirlo en lo sagrado, la iniciación lo obliga a asumir la responsabilidad de hombre. Retengamos este hecho, que es importante: el acceso a la espiritualidad se traduce, para las sociedades arcaicas, en un simbolismo de muerte y nuevo nacimiento.

Cofradías de hombres y sociedades secretas de mujeres

Los ritos de entrada en las *sociedades de hombres* utilizan las mismas pruebas y escogen los mismos escenarios iniciatorios. Pero, como hemos dicho ya, la pertenencia a las cofradías de hombres implica una selección previa: pero no todos los que han pasado por la iniciación de la pubertad formarán parte de la *sociedad secreta*, por más que todos lo deseen.[21]

Para poner un solo ejemplo: en las tribus africanas mandja y banda existe una sociedad secreta conocida con el nombre de Ngakola. Según el mito, narrado a los neófitos durante la iniciación, el monstruo Ngakola tenía el poder de matar a los hombres, engulléndolos, y el de vomitarlos a continuación renovados. El neófito es introducido en una caja que simboliza el cuerpo del monstruo. Allí dentro oye la voz lúgubre de Ngakola, es azotado y sometido a tortura; se le dice que «ha entrado ya en el vientre de Ngakola» y que está

21. Véase H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, Berlín, 1902; O. Höfler, *Geheimbünde der Germanen*, vol. I, Francfort del Meno, 1934; R. Wolfram, *Schwerttanz und Männerbund*, vols. I-III, Cassel, 1936 y sigs.; W. E. Peuckert, *Geheimkulte*, Heidelberg, 1951.

siendo digerido. Después de haber afrontado otras pruebas, el maestro iniciador anuncia por fin que Ngakola, que se había comido al neófito, acaba de devolverlo.[22]

Se vuelve a encontrar aquí el simbolismo de la muerte por engullimiento en el vientre de un monstruo, simbolismo que desempeña un papel tan importante en las iniciaciones de pubertad. Destaquemos una vez más que los ritos de entrada en una cofradía secreta corresponden punto por punto a las iniciaciones de pubertad: reclusión, torturas y pruebas iniciáticas, muerte y resurrección, imposición de un nuevo nombre, enseñanza de una lengua secreta, etc.

Hay también iniciaciones femeninas. No se ha de esperar encontrar en los ritos iniciatorios y en los misterios reservados a las mujeres el mismo simbolismo o, más exactamente, expresiones simbólicas idénticas a las de las iniciaciones y cofradías masculinas. Pero se descubre fácilmente un elemento común: una experiencia religiosa profunda, que está en la base de todos estos ritos y misterios. Es ésta el *acceso a la sacralidad*, tal como se revela al asumir la condición de mujer, que constituye el punto de mira tanto de los ritos iniciatorios de pubertad como de las sociedades secretas femeninas (*Weiberbünde*).

La iniciación comienza con la primera menstruación. Este síntoma fisiológico exige una ruptura, el arrancar a la joven de su mundo familiar: se la aísla inmediatamente, se la separa de la comunidad. La segregación tiene lugar en una cabaña especial, en la espesura o en un rincón oscuro de la habitación. La joven catamenial debe mantener una posición particular, bastante incómoda, y evitar ser vista por el Sol o tocada por nadie. Lleva un vestido especial, o un signo, un color que le está en cierto modo reservado, y debe alimentarse de alimentos crudos.

La segregación y la reclusión a la sombra, en una cabaña oscura, en la espesura, nos recuerdan el simbolismo de la muerte iniciática de los muchos aislados en el bosque, encerrados en chozas. Sin embargo, existe una diferencia: para las muchachas la segregación

22. E. Andersson, *Contribution à l'ethnographie des Kuta*, vol. I, Uppsala, 1953, págs. 264 y sigs.

tiene lugar inmediatamente después de la primera menstruación; es, pues, individual, mientras para los jóvenes es colectiva. La diferencia se explica por el aspecto fisiológico, evidente en el caso de las jóvenes, del fin de la infancia. Con todo, las jóvenes acaban por constituir un grupo, y entonces su iniciación se efectúa colectivamente a cargo de viejas monitoras.

En cuanto a los *Weiberbünde*, están siempre en relación con el misterio del nacimiento y de la fertilidad. El misterio del alumbramiento, es decir, el descubrimiento por parte de la mujer de que *es creadora en el plano vital*, constituye una experiencia religiosa intraducible a los términos de la experiencia masculina. Se comprende entonces por qué el parto ha dado lugar a rituales secretos femeninos, que se organizan a veces en auténticos misterios. Restos de estos misterios se conservan incluso en Europa.[23]

Como entre los hombres, nos encontramos con múltiples formas de asociaciones femeninas, en las cuales el secreto y el misterio aumentan progresivamente. Hay, para empezar, la iniciación general por la que pasa toda joven y toda recién casada y que desemboca en la institución de los *Weiberbünde*. Luego, asociaciones femeninas mistéricas, como en África o, en la antigüedad, los grupos de ménades. Se sabe que estas cofradías femeninas mistéricas tardaron mucho en desaparecer —basta con pensar en las brujas de la Edad Media europea y sus reuniones naturales.

Muerte e iniciación

El simbolismo y el ritual iniciáticos que implican el engullimiento por un monstruo han desempeñado un papel importante tanto en las iniciaciones como en los mitos heroicos y las mitologías de la muerte. El simbolismo del retorno al vientre tiene siempre una valencia cosmológica. El mundo entero, simbólicamente, regresa, con

23. Véase R. Wolfram, «Weiberbünde», *Zeitschrift für Volkskunde*, 42, 1933, págs. 143 y sigs.

el neófito, a la noche cósmica, para poder ser creado de nuevo, es decir, para poder ser regenerado. Como hemos visto (capítulo 2), el mito cosmológico se recita con fines terapéuticos. Para curar al enfermo hay que hacerlo *nacer de nuevo*, y el modelo arquetípico del nacimiento es la cosmogonía. Hay que abolir la obra del tiempo, reintegrar el instante auroral anterior a la creación: en el plano humano esto equivale a decir que es preciso volver a la «página en blanco» de la existencia, al comienzo absoluto, cuando todavía nada estaba mancillado, estropeado.

Penetrar en el vientre del monstruo —o ser «enterrado» simbólicamente, o ser encerrado en la cabaña iniciática— equivale a una regresión a lo indistinto primordial, a la noche cósmica. Salir del vientre, o de la cabaña tenebrosa, o de la «tumba» iniciática, equivale a una cosmogonía. La muerte iniciática reitera el retorno ejemplar al caos, de tal guisa que se hace posible la repetición de la cosmogonía, la preparación del nuevo nacimiento. La regresión al caos se verifica a veces al pie de la letra: tal es el caso, por ejemplo, de las enfermedades iniciáticas de los futuros chamanes, consideradas con frecuencia como auténticas locuras. Se asiste, en efecto, a una crisis total conducente a veces a la desintegración de la personalidad.[24] Este «caos psíquico» es el indicio de que el hombre profano está «disolviéndose» y una nueva personalidad está a punto de nacer.

Se comprende la razón de que el mismo esquema iniciatorio —sufrimientos, muerte y resurrección (renacimiento)— reaparezca en todos los misterios, tanto en los ritos de pubertad como en los de acceso a una sociedad secreta; y la de que se pueda descubrir el mismo escenario en las perturbadoras experiencias íntimas que preceden a la vocación mística (entre los primitivos, las «enfermedades iniciáticas» de los futuros chamanes). El hombre de las sociedades primitivas se esfuerza por vencer a la muerte transformándola en *rito de tránsito*. En otros términos: para los primitivos, siempre se muere para algo *que no era esencial*; se muere sobre todo para la vida profana. Resumiendo, la muerte viene a considerarse como la suprema iniciación, como el co-

24. Véase M. Eliade, *Le chamanisme*, págs. 36 y sigs.

mienzo de una nueva existencia espiritual. Mejor aún: generación, muerte y regeneración (re-nacimiento) se conciben como tres momentos de un mismo misterio, y todo el esfuerzo espiritual del hombre arcaico se pone en demostrar que entre estos momentos no debe existir ruptura. No puede uno *pararse* en ninguno de estos tres momentos. El movimiento y la regeneración prosiguen infinitamente. Se rehace infatigablemente la cosmogonía para estar seguro que se hace bien cualquier cosa: un niño, por ejemplo, o una casa, o una vocación espiritual. Por ello se reencuentra siempre la valencia cosmogónica en los ritos de iniciación.

El «segundo nacimiento» y el alumbramiento espiritual

El escenario iniciático, es decir, la muerte a la condición profana seguida del re-nacimiento al mundo sagrado, al mundo de los dioses, desempeña igualmente un papel considerable en las religiones evolucionadas. Un ejemplo célebre es el del sacrificio indio, cuya meta es obtener, después de la muerte, el cielo, la estancia con los dioses o la calidad de un dios (*devâtma*). En otros términos: se forja por medio del sacrificio una condición sobrehumana, un resultado que puede equipararse al de las iniciaciones arcaicas. Ahora bien, el sacrificante debe haber sido consagrado de antemano por los sacerdotes, y esta consagración (*dîkshâ*) comporta un simbolismo iniciático de estructura obstétrica; hablando con propiedad, la *dikshâ* transforma ritualmente al sacrificante en embrión y lo hace nacer por segunda vez.

Los textos insisten machaconamente sobre el sistema de equiparación gracias al cual el sacrificante experimenta un *regressus ad uterum* seguido de un nuevo nacimiento.[25] He aquí, por ejemplo, lo que

25. Véase Silvain Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, París, 1898, págs. 104 y sigs.; H. Lommel, *Wiedergeburt aus embryonalen Zustand in der Symbolik des altindischen Rituals*, en C. Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, págs. 107-130.

dice el *Aitareya Brâhmana* (I, 3): «Los sacerdotes transforman en embrión a aquel a quien consagran (*dîkshâ*). Lo rocían con agua: el agua es el semen viril... Lo hacen entrar en el cobertizo especial: el cobertizo especial es la matriz del que efectúa la *dîkshâ*; lo hacen entrar así en la matriz que le conviene. Lo recubren con un vestido; el vestido es el amnios... Se le echa encima una piel de antílope negro; el corion está, en efecto, por encima del amnios. Tiene los puños cerrados; en efecto, el embrión tiene los puños cerrados mientras está en el claustro materno; el niño tiene los puños cerrados cuando nace.[26] Se despoja de la piel de antílope para entrar en el baño; por eso los embriones vienen al mundo desprovistos de corion. Conserva su vestido para entrar; por ello el niño nace con el amnios encima».

El conocimiento sagrado y, por extensión, la sabiduría se conciben como fruto de una iniciación, y es significativo encontrar el simbolismo obstétrico ligado al despertar de la conciencia suprema tanto en la antigua India como en Grecia. Sócrates se comparaba no sin razón a una partera: ayudaba al hombre a nacer a la conciencia de sí, alumbraba al «hombre nuevo». El mismo simbolismo reaparece en la tradición budista: el monje abandonaba su nombre de familia y pasaba a ser «un hijo de Buda» (*sakya-putto*), pues había «nacido entre santos» (*ariya*). Como decía Kassappa hablando de sí mismo: «Hijo natural del bienaventurado, nacido de su boca, nacido del *dhamna* (la doctrina), modelado por el *dhamna*», etc. (*Samyutta Nikâya*, II, 221).

Este nacimiento iniciático implicaba la muerte a la existencia profana. El esquema se ha conservado tanto en el brahmanismo como en el budismo. El yogui «muere para esta vida» para renacer a otro modo de ser: aquel que está representado por la liberación. Buda enseñaba el camino y los medios de morir a la condición humana profana, es decir, a la esclavitud y a la ignorancia, para renacer a la libertad, a la beatitud y a la ausencia de condicionamientos del *nirvâna*. La terminología india del renacimiento iniciático recuerda a

26. Sobre el simbolismo cosmológico de los puños cerrados, véase C. Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, págs. 96 y sigs. y *passim*.

veces el simbolismo arcaico del «cuerpo nuevo» que obtiene el neófito gracias a la iniciación. El propio Buda lo proclama: «Yo he mostrado a mis discípulos los medios para poder crear, a partir de este cuerpo (constituido por los cuatro elementos corruptibles), otro cuerpo de sustancia intelectual (*rûpim manomayan*) completo con sus miembros y dotado de facultades trascendentales (*abhinindriyam*)».[27]

El simbolismo del segundo nacimiento o del alumbramiento como acceso a la espiritualidad lo han recogido y revalorizado el judaísmo alejandrino y el cristianismo. Filón utiliza abundantemente el tema del parto a propósito del nacimiento a una vida superior, a la vida del espíritu (véase, por ejemplo, *De migratione Abrahami*, XX, 99). A su vez, san Pablo habla del «hijo espiritual», de los hijos que ha procreado por la fe: «Tito, mi hijo verdadero en la fe que nos es común» (*Carta a Tito* 1,4); «Yo te ruego por mi hijo que he engendrado en las cadenas, por Onésimo...» (*Carta a Filemón* 10).

Inútil insistir sobre las diferencias entre los «hijos» que «engendraba» san Pablo «en la fe» y los «hijos de Buda» o aquellos que «daba a luz» Sócrates, o incluso los «recién nacidos» de las iniciaciones primitivas. Las diferencias son evidentes. La propia fuerza del rito era lo que «mataba» y «resucitaba» al neófito en las sociedades arcaicas, como la fuerza del rito transformaba en «embrión» al sacrificante hindú. Buda, por el contrario, «engendraba» por su «boca», es decir, por la comunicación de su doctrina (*dhamna*); gracias al conocimiento supremo revelado por el *dhamna* nacía el discípulo a una nueva vida, capaz de conducirlo hasta el umbral del nirvâna. El propio Sócrates pretendía no desempeñar otro oficio que el de partera: ayudaba a «dar a luz» al verdadero hombre que cada uno llevaba en lo más profundo de sí mismo. Para san Pablo, la situación es diferente: engendraba «hijos espirituales» por la fe, es decir, gracias a un misterio fundado por el propio Cristo.

De una religión a otra, de una gnosis o de una sabiduría a otra, el tema inmemorial del segundo nacimiento se enriquece con nue-

27. *Majjhima-Nikâya*, II, 17; véase asimismo M. Eliade, *Le yoga. Immortalité et liberté*, págs. 172 y sigs.

vos valores, que cambian a veces radicalmente el contenido de la experiencia. Queda, sin embargo, un elemento común, invariable, que podría definirse de la manera siguiente: *el acceso a la vida espiritual comporta siempre la muerte a la condición profana, seguida de un nuevo nacimiento.*

LO SAGRADO Y LO PROFANO EN EL MUNDO MODERNO

Hemos insistido en la iniciación y los ritos de tránsito, pero estamos muy lejos de haber agotado el tema; apenas podemos pretender otra cosa que haber desbrozado algunos aspectos esenciales. Y, sin embargo, al extendernos con cierto detenimiento sobre la iniciación hemos tenido que silenciar una serie de situaciones sociorreligiosas de interés considerable para la comprensión del *homo religiosus*; así, no hemos hablado del soberano, del chamán, del sacerdote, del guerrero, etc. Es decir, que este librito es por fuerza sumario e incompleto: no constituye sino una rapidísima introducción a un tema inmenso.

Tema inmenso porque no sólo interesa al historiador de las religiones, al etnólogo, al sociólogo, sino también al historiador, al psicólogo y al filósofo. Conocer las situaciones asumidas por el hombre religioso, penetrar en su universo espiritual, es, a fin de cuentas, contribuir al progreso del conocimiento general del hombre. Es cierto que la mayoría de las situaciones asumidas por el hombre religioso de las sociedades primitivas y de las civilizaciones arcaicas han sido superadas desde hace mucho tiempo por la historia. Pero no han desaparecido sin dejar huellas: han contribuido a hacer de nosotros lo que somos hoy día, forman parte, pues, de nuestra propia historia.

Como hemos repetido en varias ocasiones, el hombre religioso asume un modo de existencia específico en el mundo y, a pesar del considerable número de formas histórico-religiosas, este modo específico es siempre reconocible. Cualquiera que sea el contexto histórico en que esté inmerso, el *homo religiosus* cree siempre que existe una realidad absoluta, lo *sagrado*, que trasciende este mundo, pero que se manifiesta en él y, por eso mismo, lo santifica y lo hace real.

Cree que la vida tiene un origen sagrado y que la existencia humana actualiza todas sus potencialidades en la medida en que es religiosa, es decir, en la medida en que participa de la realidad. Los dioses han creado al hombre y al mundo, los héroes civilizadores han terminado la creación, y la historia de todas estas obras divinas y semidivinas se conserva en los mitos. Al reactualizar la historia sagrada, al imitar el comportamiento divino, el hombre se instala y se mantiene junto a los dioses, es decir, en lo real y significativo.

Es fácil de ver la separación existente entre este modo de estar en el mundo y la existencia del hombre arreligioso. Ante todo se da el hecho de que el hombre arreligioso rechaza la trascendencia, acepta la relatividad de la «realidad», e incluso llega a dudar del sentido de la existencia. Las demás grandes culturas del pasado han conocido, también, hombres arreligiosos y no es imposible que los haya habido incluso en los niveles arcaicos de cultura, a pesar de que los documentos no hayan atestiguado todavía su existencia. Pero sólo en modernas sociedades occidentales se ha desarrollado plenamente el hombre arreligioso. El hombre moderno arreligioso asume una nueva situación existencial: se reconoce como único sujeto y agente de la historia, y rechaza toda llamada a la trascendencia. Dicho de otro modo: no acepta ningún modelo de humanidad fuera de la condición humana, tal como se puede descubrir en las diversas situaciones históricas. El hombre *se hace* a sí mismo y no llega a hacerse completamente más que en la medida en que se desacraliza y desacraliza al mundo. Lo sacro es el obstáculo por excelencia que se opone a su libertad. No llegará a ser él mismo hasta el momento en que se desmitifique radicalmente. No será verdaderamente libre hasta no haber dado muerte al último dios.

No es de nuestra incumbencia el discutir aquí esta postura filosófica. Hagamos constar tan sólo que, en última instancia, el hombre moderno arreligioso asume una existencia trágica y que su elección existencial no está exenta de grandeza. Pero este hombre arreligioso desciende del *homo religiosus* y, lo quiera o no, es también obra suya, y se ha constituido a partir de las situaciones asumidas por sus antepasados. En suma, es el resultado de un proceso de desacraliza-

ción. Así como la «naturaleza» es el producto de una secularización progresiva del cosmos obra de Dios, el hombre profano es el resultado de una desacralización de la existencia humana. Pero esto implica que el hombre arreligioso se formó por oposición a su predecesor, esforzándose por «vaciarse» de toda religiosidad y de toda significación transhumana. Se reconoce a sí mismo en la medida en que se «libera» y se «purifica» de las «supersticiones» de sus antepasados. En otros términos: el hombre profano, lo quiera o no, conserva aún huellas del comportamiento del hombre religioso, pero expurgadas de sus significados religiosos. Haga lo que haga, es heredero de éstos. No puede abolir definitivamente su pasado y el hecho de que él mismo es su producto. Está constituido por una serie de negaciones y de repulsas, pero continúa obsesionado por las realidades de que abjuró. Para disponer de un mundo para sí, ha desacralizado el mundo en que vivieron sus antepasados; pero, para llegar a esto, se ha visto obligado a adoptar un comportamiento totalmente contrario al comportamiento que lo había precedido, y este comportamiento lo siente todavía dispuesto a reactualizarse, de una forma u otra, en lo más profundo de su ser.

Como hemos dicho, el hombre arreligioso *en estado puro* es un fenómeno más bien raro, incluso en la más desacralizada de las sociedades modernas. La mayoría de los hombres «sin religión» se siguen comportando religiosamente, sin saberlo. No sólo se trata de la masa de «supersticiones» o de «tabúes» del hombre moderno, que en su totalidad tienen una estructura o un origen mágico-religioso. Hay más: el hombre moderno que se siente y pretende ser arreligioso dispone aún de toda una mitología camuflada y de numerosos ritualismos degradados. Como hemos mencionado, los regocijos que acompañan al año nuevo o a la instalación en una nueva casa presentan, en forma laica, la estructura de un ritual de renovación. Se descubre el mismo fenómeno en el caso de las fiestas y alborozos que acompañan al matrimonio o al nacimiento de un niño, a la obtención de un nuevo empleo, de una promoción social, etc.

Se podría escribir todo un libro sobre los mitos del hombre moderno, sobre las mitologías camufladas en los espectáculos de que

gusta, en los libros que lee. El cine, esa «fábrica de sueños», vuelve a tomar y utilizar innumerables motivos míticos: la lucha entre el héroe y el monstruo, los combates y las pruebas iniciáticas, las figuras y las imágenes ejemplares (la «joven», el «héroe», el paisaje paradisíaco, el «infierno», etc.). Incluso la lectura comporta una función mitológica: no sólo porque reemplaza el relato de mitos en las sociedades arcaicas y la literatura oral, todavía con vida en las comunidades rurales de Europa, sino especialmente porque procura al hombre moderno una «salida del tiempo» comparable a la efectuada por los mitos. Bien se «mate» el tiempo con una novela policíaca, o bien se penetre en un universo temporal extraño, el representado por cualquier novela, la lectura proyecta al hombre moderno fuera de su duración personal y lo integra en otros ritmos, lo hace vivir en otra «historia».

La gran mayoría de los «sin religión» no se han liberado, propiamente hablando, de los comportamientos religiosos, de las teologías y mitologías. A veces los aturde una verdadera algarabía mágico-religiosa, pero degradada hasta la caricatura, y por esta razón difícilmente reconocible. El proceso de desacralización de la existencia humana ha desembocado más de una vez en formas híbridas de magia ínfima y de religiosidad simiesca. No pensamos en las innumerables «pequeñas religiones» que pululan en todas las ciudades modernas, en las Iglesias, en las sectas y en las escuelas pseudoocultistas, neoespiritualistas y sedicentes herméticas, pues todos estos fenómenos pertenecen aún a la esfera de la religiosidad, aunque se trate casi siempre de aspectos aberrantes de pseudomorfosis. Tampoco hacemos alusión a los diversos movimientos políticos y profetismos sociales, cuya estructura mitológica y fanatismo religioso son fácilmente discernibles. Bastará, para poner sólo un ejemplo, recordar la estructura mitológica del comunismo y su sentido escatológico. Marx recoge y continúa uno de los grandes mitos escatológicos del mundo asiano-mediterráneo, a saber: el del papel redentor del Justo (el «elegido», el «ungido», el «inocente», el «mensajero»; en nuestros días, el proletariado), cuyos sufrimientos son llamados a cambiar el estatuto ontológico del mundo. En efecto, la sociedad sin clases de Marx y la de-

saparición subsiguiente de las tensiones históricas encuentran su más exacto precedente en el mito de la Edad de Oro que, según múltiples tradiciones, caracteriza el comienzo y el fin de la historia. Marx ha enriquecido este mito venerable con toda una ideología mesiánica judeocristiana: por una parte, el papel profético y la función soteriológica que asigna al proletariado; por otra, la lucha final entre el bien y el mal, que puede parangonarse sin dificultad con el conflicto apocalíptico entre Cristo y el Anticristo, seguida de la victoria decisiva del primero. Es incluso significativo que Marx vuelva a echar mano, por su cuenta y riesgo, de la esperanza escatológica judeocristiana de *un fin absoluto de la historia*; en esto se separa de los demás filósofos historicistas (por ejemplo, Croce y Ortega y Gasset), para quienes las tensiones de la historia son consustanciales a la condición humana y nunca pueden ser abolidas por completo.

Pero no es sólo en las «pequeñas religiones» o en las místicas políticas donde se encuentran comportamientos religiosos camuflados o degenerados: se los reconoce incluso en los movimientos que se proclaman francamente laicos, incluso antirreligiosos. Así, en el desnudismo o en los movimientos en pro de la libertad sexual absoluta, ideologías donde se pueden entrever las huellas de la «nostalgia del paraíso», el deseo de reintegrarse al estado edénico anterior a la caída, cuando no existía el pecado y no se daba una ruptura entre la bienaventuranza carnal y la conciencia.

Es interesante también comprobar cuántos escenarios iniciáticos persisten en múltiples acciones y gestos del hombre arreligioso de nuestros días. Dejamos de lado, bien entendido, las situaciones en que perdura, degradado, un cierto tipo de iniciación; por ejemplo, la guerra y, en primer lugar, los combates singulares (sobre todo de los aviadores), hazañas que entrañan «pruebas» equiparables a las de las iniciaciones militares tradicionales, a pesar de que, en nuestros días, los combatientes no se den ya cuenta de la profunda significación de sus «pruebas» y apenas se beneficien de su alcance iniciatorio. Pero incluso técnicas específicamente modernas, como el psicoanálisis, conservan aún la trama iniciática. Se invita al paciente a ahondar en sí mismo muy profundamente, a hacer revivir su pasado, a afron-

tar de nuevo sus traumatismos y, desde el punto de vista formal, esta peligrosa operación recuerda los descensos iniciatorios a los «infiernos», entre las larvas, y los combates con los «monstruos». Al igual que el iniciado debía salir victorioso de sus pruebas, «morir» y «resucitar», para tener acceso a una existencia plenamente responsable y abierta a los valores espirituales, el psicoanalizado de nuestros días debe enfrentarse con su propio «inconsciente», asediado por larvas y monstruos, para encontrar la salud y la integridad psíquicas y el mundo de los valores culturales.

Pero la iniciación está tan estrechamente ligada al modo de ser de la existencia humana, que un número considerable de gestos y acciones del hombre moderno repiten aún escenarios iniciatorios. Más de una vez la «lucha con la vida», las «pruebas» y las «dificultades», que obstaculizan una vocación o una carrera, reiteran en cierto modo las pruebas iniciatorias: con los «golpes» que recibe, con el «sufrimiento», con las «torturas» morales, o incluso físicas, que padece, el joven «se prueba» a sí mismo, conoce sus posibilidades, se hace consciente de sus fuerzas y termina haciéndose a sí mismo, espiritualmente adulto y creador (se trata, bien entendido, de la espiritualidad tal como se concibe en el mundo moderno). Pues toda existencia humana está constituida por una serie de pruebas, por la experiencia reiterada de la «muerte» y la «resurrección». Y por ello, en un horizonte religioso, la existencia se basa en la iniciación; podría casi decirse que, en la medida en que se realiza, la existencia humana es en sí misma una iniciación.

En resumen, la mayoría de los hombres «sin religión» comparten aún pseudorreligiones y mitologías degradadas. Cosa que en nada nos asombra, desde el momento en que el hombre profano es el descendiente del *homo religiosus* y no puede anular su propia historia, es decir, los comportamientos de sus antepasados religiosos, que lo han constituido tal como es hoy día. Y tanto más cuanto que una gran parte de su existencia se nutre de los impulsos procedentes de lo más hondo de su ser, de esa zona que se ha dado en llamar el inconsciente. Un hombre exclusivamente racional es una mera abstracción; jamás se encuentra en la realidad. Todo ser humano está

constituido a la vez por su actividad consciente y sus experiencias irracionales. Ahora bien: los contenidos y las estructuras del inconsciente presentan similitudes sorprendentes con las imágenes y figuras mitológicas. No pretendemos decir con ello que las mitologías son el «producto» del inconsciente, pues el modo de ser del mito radica precisamente en *revelarse en cuanto mito*, en proclamar que algo *se ha manifestado de una manera ejemplar*. El mito lo «produce» el inconsciente, en el sentido en que podría decirse que *Madame Bovary* es el «producto» de un adulterio.

Con todo, los contenidos y las estructuras del inconsciente son el resultado de situaciones existenciales inmemoriales, sobre todo de situaciones críticas y por esta razón se presenta el inconsciente con una aureola religiosa. Toda crisis existencial pone de nuevo sobre el tapete a la vez la realidad del mundo y la presencia del hombre en el mundo: la crisis existencial es, a fin de cuentas, «religiosa», puesto que, en los niveles arcaicos de cultura, el *ser* se confunde con lo *sagrado*. Como hemos visto, es la experiencia de lo sagrado la que fundamenta el mundo, e incluso la religión más elemental es, antes que nada, una ontología. Dicho de otro modo: en la medida en que el inconsciente es el resultado de innumerables experiencias existenciales, no puede dejar de parecerse a los diversos universos religiosos. Pues la religión es la solución ejemplar de toda crisis existencial, no sólo porque es capaz de repetirse indefinidamente, sino también porque se la considera de origen trascendente y, por consiguiente, se la valora como revelación recibida de *otro* mundo, transhumano. La solución religiosa no sólo resuelve la crisis, sino que al mismo tiempo deja a la existencia «abierta» a valores que ya no son contingentes y particulares, permitiendo así al hombre el superar las situaciones personales y, a fin de cuentas, el tener acceso al mundo del espíritu.

No tenemos que desarrollar aquí todas las consecuencias de esta solidaridad entre el contenido y las estructuras del inconsciente por una parte, y los valores de la religión por otra. Nos ha sido preciso aludir a ella para mostrar en qué sentido incluso el hombre más decididamente arreligioso comparte aún, en lo más profundo de su ser, un comportamiento orientado por la religión. Pero las «mitologías pri-

vadas» del hombre moderno, sus imaginaciones, sus ensueños, sus fantasías, etc., no logran elevarse al régimen ontológico de los mitos, por no ser vividos por el *hombre total*, y no transforman una situación particular en una situación ejemplar. Del mismo modo, las angustias del hombre moderno, sus experiencias oníricas o imaginarias, aunque son «religiosas» desde el punto de vista formal, no se integran, como en el *homo religiosus*, en una *Weltanschauung* y no fundamentan un comportamiento. Un ejemplo nos permitirá captar mejor las diferencias entre estas dos categorías de experiencias. La actividad inconsciente del hombre moderno no cesa de presentarle innumerables símbolos, y cada uno tiene un mensaje que transmitir, una misión que cumplir, con vistas a asegurar el equilibrio de la psique o a restablecerlo. Como hemos visto, el símbolo no sólo hace «abierto» el mundo, sino que ayuda también al hombre religioso a acceder a lo universal. Gracias a los símbolos, el hombre sale de su situación particular y se «abre» hacia lo general y universal. Los símbolos despiertan la experiencia individual y la transmutan en acto espiritual, en aprehensión metafísica del mundo. Ante un árbol cualquiera, símbolo del árbol del mundo e imagen de la vida cósmica, un hombre de las sociedades premodernas es capaz de acceder a la más alta espiritualidad: al comprender el símbolo, *llega a vivir lo universal*. La visión religiosa del mundo y la ideología que la expresa son las que le permiten hacer fructificar esta experiencia individual, «abrirla» a lo universal. La imagen del árbol es aún bastante frecuente en los universos imaginarios del hombre moderno arreligioso: constituye un mensaje cifrado de su vida profunda, del drama que se representa en su inconsciente y que afecta a la integridad de su vida psicomental y, por tanto, a su propia existencia. Pero mientras el símbolo del árbol no despierta la conciencia total del hombre haciéndola «abierta» a lo universal, no se puede decir que haya cumplido totalmente su función. No ha «salvado» al hombre más que en parte de su situación individual, permitiéndole, por ejemplo, integrar una crisis de profundidad y devolviéndole el equilibrio psíquico amenazado provisionalmente, pero no lo ha elevado aún a la espiritualidad, no ha logrado revelarle una de las estructuras de lo real.

Este ejemplo basta, a nuestro entender, para mostrarnos en qué sentido el hombre arreligioso de las sociedades modernas recibe aliento y ayuda de la actividad de su inconsciente, sin llegar, empero, a acceder a una experiencia y a una visión del mundo propiamente religiosas. El inconsciente le ofrece soluciones a las dificultades de su propia existencia, y en este sentido desempeña el papel de la religión, pues, antes de hacer a la existencia creadora de valores, la religión le asegura la integridad. En cierto sentido, podría casi decirse que, entre los modernos que se proclaman arreligiosos, la religión y la mitología se han «ocutado» en las tinieblas de su inconsciente —lo que significa también que las posibilidades de reintegrar una experiencia religiosa de la vida yacen, en tales seres, muy en las profundidades de ellos mismos—. En una perspectiva judeocristiana podría decirse igualmente que la no religión equivale a una nueva «caída» del hombre: el hombre arreligioso habría perdido la capacidad de vivir conscientemente la religión y, por tanto, de comprenderla y asumirla; pero, en lo más profundo de su ser, conserva aún su recuerdo, al igual que después de la primera «caída», y aunque cegado espiritualmente, su antepasado, el hombre primordial, Adán, habría conservado la suficiente inteligencia para permitirle reencontrar las huellas de Dios visibles en el mundo. Después de la primera «caída», la religiosidad había caído al nivel de la conciencia desgarrada; después de la segunda, ha caído aún más bajo, a los subsuelos del subconsciente: ha sido «olvidada».

Aquí se detienen las consideraciones del historiador de las religiones. Aquí también comienza la problemática propia del filósofo, del psicólogo, incluso del teólogo.

Apéndice

Historia de la ciencia de las religiones

La «ciencia de las religiones», cuyo objetivo es el análisis de los elementos comunes en las diferentes religiones y el desciframiento de sus leyes de desarrollo, pero sobre todo la investigación del origen y de la forma originaria de la religión, es, como disciplina independiente, una ciencia muy joven; sus primeros fundamentos se hallan en el siglo XIX y son casi contemporáneos de los de la ciencia del lenguaje. En el prólogo al primer capítulo del primer volumen de su *Chips from a German Worship* (Londres, 1867) empleó Max Müller por primera vez la denominación «ciencia de las religiones». Naturalmente ya antes habían utilizado este término algunos autores: por ejemplo, en 1852 el Abbé Prosper Leblanc, en 1858 F. Stiefelhagen, etcétera, pero no en el sentido estricto de Max Müller, en el que en adelante se convertirá en uso lingüístico.

La primera cátedra de historia de las religiones fue creada en 1873 en Ginebra; en 1876 se crearon cuatro en Holanda y otra en 1879 en el Collège de France en París. La Sorbona fundó en 1885 un departamento especial de ciencia de las religiones; en 1884 la historia de las religiones pasó a ser asignatura independiente en la Universidad de Bruselas; en 1910 se creó la primera cátedra alemana de la especialidad en Berlín y más tarde otras en Leipzig y Bonn. Lo mismo sucedió en otros países europeos.

En 1880 vio la luz en París por primera vez la *Revue de l'histoire des religions,* fundada por M. Vernes; en 1898 se empezó a publicar

en Friburgo de Brisgovia el *Archiv für Religionswissenschaft*, dirigido por el doctor Achelis; y en 1905 en Saint Gabriel in Mödling (Viena) la revista *Anthropos*, dirigida por Wilhelm Schmidt. Esta última se dedicó principalmente a las religiones primitivas. En 1925 fundó R. Pettazzoni *Studi e materiali di storia delle religioni*. El primer Congreso internacional de ciencia de las religiones tuvo lugar en 1897 en Estocolmo. Y en 1900 se celebró en París el Congreso de historia de las religiones, que, como su nombre indica, se limitó estrictamente a lo histórico y no incluyó la teología ni la filosofía de las religiones. Estos congresos se convirtieron en una institución permanente.

Poco a poco las bibliografías, léxicos, enciclopedias y publicaciones de fuentes en el ámbito de la ciencia de las religiones adquirieron una extensión considerable. Las obras más importantes fueron: *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (13 volúmenes, Edimburgo, 1908-1923), publicada bajo la dirección de J. Hastings; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (5 volúmenes, 1909-1913); *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, a cargo de A. Bertholet (Tubinga, 1908 y sigs.; 2ª ed., 1926 y sigs.); *Textbuch zur Religionsgeschichte*, editado primeramente por E. Lehman (Leipzig, 1912) y más tarde por E. Lehman y H. Haas conjuntamente; *Fontes historiae religionum ex auctoribus graecis et latinis*, a cargo de C. Clemen (Bonn, 1920 y sigs.); H. Haas y otros, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte* (Leipzig, desde 1924).

Aun cuando la ciencia de las religiones como disciplina independiente existe sólo desde el siglo XIX, el interés por la historia de las religiones se remonta muy lejos en el pasado. Testimonios de ello existen ya en el siglo V a.C. en la Grecia clásica. Este interés se puso de manifiesto, por una parte, en la descripción de cultos extranjeros y en la comparación con las tradiciones religiosas nacionales (especialmente en relatos de viajes); por otra, en una crítica de la religión tradicional por parte de la filosofía contemporánea. Ya Herodoto (*ca.* 484-425) proporcionó descripciones sorprendentemente precisas de algunas religiones bárbaras (de los egipcios, persas, tracios y escitas) e incluso elaboró hipótesis sobre su origen y su relación con los cultos y mitos griegos. Los presocráticos se preguntaron por la naturale-

za de los dioses y la validez de los mitos. Parece que Demócrito *(ca.* 460-370) tuvo un interés especialmente vivo por las religiones extranjeras, algunas de las cuales conoció directamente en sus muchos viajes; se le atribuye un libro *Sobre las inscripciones sagradas de Babilonia*, así como también las obras *Informes caldeos* e *Informes frigios*. Platón (427-347) estableció con frecuencia comparaciones con las religiones de los bárbaros. Y Aristóteles (384-322) fue el primero en formular la teoría de la degeneración religiosa de la humanidad *(Metafísica* XII, 7), una idea que más tarde muchos harían suya. Se puede decir que Teofrasto (372-287), sucesor de Aristóteles como director del *peripatos*, fue el primer historiador de las religiones griego; según Diógenes Laercio (V, 48), escribió una historia de las religiones en seis libros.

Con todo, fueron las conquistas de Alejandro Magno (356-323) las que permitieron a los escritores griegos tener por primera vez un conocimiento directo de la tradición religiosa de Oriente y, con ello, describirla. En tiempos de Alejandro publicó Beroso, sacerdote de Baal, su *Babylonika*. Megastenes, enviado en varias ocasiones entre el 302 y el 297 por Seleuco como legado a Sandrakottos (= Chandragupta), rey de la India, escribió su *Indika*. Hecateo de Abdera o Theos (365-270/275) escribió *De los hiperbóreos* y dedicó su *Aigyptika* a la teología de los egipcios. El sacerdote egipcio Manethon (siglo III) abordó el mismo tema en una obra titulada también *Aigyptika*. De esta forma el mundo alejandrino tuvo conocimiento de muchos mitos, ritos y costumbres orientales.

A principios del siglo III el ateniense Epicuro (341-270) sometió a la religión a una crítica radical. A su parecer, la existencia de los dioses se prueba por la «coincidencia de todos», pero para él las divinidades son seres superiores lejanos sin ninguna relación con los hombres. Sus ideas tuvieron una gran popularidad, sobre todo en el mundo latino del siglo I a.C., especialmente a través de Lucrecio *(ca.* 98 - *ca.* 53).

Gracias al desarrollo de la exégesis alegórica, que permitía la preservación y, al mismo tiempo, la revalorización de la herencia mitológica, ejercieron los estoicos un gran influjo en la antigüedad tardía. A su juicio, en los mitos se ocultaban pareceres filosóficos sobre la naturaleza de las cosas o lecciones morales. Todos y cada uno de los

numerosos nombres divinos significan sólo una y la misma divinidad, y todas las religiones expresan la misma verdad fundamental. Únicamente la terminología es distinta. Con la exégesis alegórica estoica se podía traducir cualquier tradición antigua o extranjera a una lengua comprensible para todos. El éxito de este método fue enorme y en el futuro atraería a muchos.

Hasta Herodoto se remonta ya el convencimiento de que ciertas divinidades eran reyes o héroes antiguos que, por sus méritos para con la humanidad, fueron elevados a la categoría de dioses. Pero fue propiamente Euhemeros (*ca.* 330 - *ca.* 260) quien popularizó esta interpretación pseudohistórica de la mitología en su libro *La inscripción sagrada*. El euhemerismo fue muy influyente, sobre todo después de que el poeta Ennio (239-169) tradujera al latín *La inscripción sagrada* y los polemistas cristianos adoptaran más tarde los argumentos de Euhemeros. Con un método mucho más riguroso el sabio Polibio (*ca.* 210/205 hasta *ca.* 125) y el geógrafo Estrabón (*ca.* 60 a.C. - 25 d.C.) trataron de poner de manifiesto el origen histórico de determinados mitos griegos.

Entre las obras de los eclécticos romanos merecen una mención especial *De natura deorum* de Cicerón (106-43) y los cuarenta libros de *Antigüedades romanas* de Varrón (116-27), por su valor para la historia de las religiones. Cicerón ofrece, sobre todo en *De natura deorum*, una visión de conjunto rigurosamente fidedigna de las ideas religiosas en el último siglo de la era pagana.

Tanto la difusión de los cultos y de las religiones mistéricas orientales en el imperio romano como el sincretismo religioso, procedente sobre todo de Alejandría, fomentaron el conocimiento de las religiones orientales y la investigación sobre las antigüedades religiosas de los diferentes países. En los dos primeros siglos de la era cristiana escribieron el euhemerista Herennio Filón su *Historia fenicia*, Pausanias su *Itinerario de Grecia*, una fuente inagotable para el historiador de las religiones, y (Pseudo) Apolodoro su *Biblioteca*, dedicada a mitología. Los neopitagóricos y los neoplatónicos se esforzaron por lograr una nueva interpretación espiritualista de los mitos y los ritos. Un representante típico de dicha exégesis es Plutarco (45/50 - *ca.* 125),

particularmente en su tratado *Isis y Osiris*. Según Plutarco, la diversidad de las formas religiosas es sólo aparente; en los simbolismos se muestra la unidad fundamental de las religiones. La tesis estoica revivió de nuevo con Séneca (2-66): las múltiples deidades son sólo aspectos diferentes de un único y el mismo Dios. Por otra parte, se multiplicaron las descripciones de religiones extranjeras y cultos esotéricos. César (101-44) y Tácito (*ca.* 55-120) proporcionaron informaciones importantes sobre la religión de los galos y los germanos; Apuleyo (siglo II d.C.) describió la iniciación a los misterios de Isis y Luciano el culto sirio en su obra *De dea Syria* (*ca.* 120 d.C.).

Para los apologetas cristianos y los fundadores de sectas el problema se situó en otro plano, ya que contraponían los *muchos* dioses paganos al *único* Dios de la religión revelada. Por una parte, tenían que demostrar el origen sobrenatural y, con ello, la supremacía del cristianismo y, por otra, explicar el origen de los dioses paganos —sobre todo de la idolatría del mundo precristiano—, pero también las semejanzas entre las religiones mistéricas y el cristianismo. Hubo diversas explicaciones del innegable parentesco entre el cristianismo y la religiosidad del último periodo de la era precristiana. Una de ellas fue que los demonios, hijos de los ángeles caídos y de las «hijas de los dioses», empujaron a los pueblos a la idolatría; otra fue la del plagio: los ángeles malos, que poseían el conocimiento de las profecías, introdujeron en las religiones paganas semejanzas con el cristianismo y el judaísmo; y finalmente se sostuvo la idea de que la razón humana podía alcanzar por su propia fuerza el conocimiento de la verdad y, por consiguiente, el mundo pagano había tenido un conocimiento natural de Dios.

La reacción pagana trató de imponerse por diferentes caminos. Se manifestó en el ataque violento del neopitagórico Celso contra la originalidad y el valor espiritual del cristianismo (hacia el 178); en la *Vida de Apolonio de Tiana* del sofista Filóstrato (175 - *ca.* 249), en la que se compara las ideas religiosas de los hindúes, los griegos y los egipcios entre sí y se elabora un ideal de piedad y tolerancia paganas; en el neoplatónico Porfirio (*ca.* 233 - *ca.* 305), discípulo y editor de Plotino, que con la ayuda del método alegórico dirigió ataques certeros

contra el cristianismo; en Jámblico (*ca.* 280 hasta *ca.* 330), que luchó por el sincretismo y la tolerancia.

En el contraataque cristiano sobresalieron, entre los africanos, Minucio Félix, Tertuliano, Lactancio, Fírmico Materno, y en el grupo alejandrino los grandes sabios Clemente de Alejandría y Orígenes. Eusebio de Cesarea (en su *Chronicon*) y san Agustín (en su *De civitate Dei*) fueron los últimos que refutaron el paganismo. Estuvieron de acuerdo con los autores paganos en la tesis de la degeneración creciente de las religiones. Tanto en sus escritos como en los de sus adversarios y en los de otros autores cristianos hay una gran cantidad de materiales sobre la historia de las religiones, así como también sobre mitos, ritos y costumbres de casi todos los pueblos del imperio romano, e igualmente sobre la gnosis cristiana y las sectas heréticas.

En la Edad Media se despertó el interés de Occidente por las religiones extranjeras a consecuencia del encuentro con el islam. En 1141 Pedro el Venerable encomendó a Roberto de Rétines la traducción del Corán. En 1250 se fundaron escuelas para la enseñanza del árabe. Por aquel entonces el islam había producido ya obras importantes y significativas sobre las religiones paganas. Albîrunî (973-1048) proporcionó una descripción notable de las religiones y las filosofías de la India; Chahrastanî (m. 1153) redactó un tratado sobre las escuelas islámicas; Ibn Hazm (994-1064) compiló un extenso y erudito *Libro de las explicaciones decisivas en relación a las religiones, sectas y escuelas*, que trataba sobre el dualismo mazdeísta y maniqueo, los brahmanes, los judíos, los cristianos, los ateos y numerosas sectas islámicas. Pero fue Averroes (Ibn Roshd, 1126-1198) quien ejerció un influjo especial, no sólo en el pensamiento islámico, sino también en el nacimiento de toda una corriente espiritual en Occidente. Empleó en su interpretación de la religión el método simbólico y alegórico y llegó al convencimiento de que todas las religiones monoteístas eran verdaderas; pero era del parecer de Aristóteles, según el cual en un mundo eterno las religiones aparecían muchas veces y desaparecían de nuevo.

Entre los judíos de la Edad Media hay destacar especialmente dos nombres: Saadia (892-942), que en su libro *Sobre las creencias y*

las ideas religiosas (hacia 933) hizo una presentación de las religiones brahmánica, cristiana y musulmana en el marco de una filosofía de la religión, y Maimónides (1135-1204), que impulsó la investigación comparada de las religiones, mas evitando concienzudamente el sincretismo. Trató de explicar las imperfecciones de la primera religión revelada, la judía, mediante la doctrina de la misericordia divina y el progreso de la humanidad, como habían hecho ya los Padres de la Iglesia.

La aparición de los mongoles en Asia Menor y su enemistad con los árabes llevaron a los papas a enviar misioneros, que deberían recoger noticias sobre la religión y la moral de ese pueblo. Inocencio IV envió en 1244 a dos dominicos y dos franciscanos en un viaje hacia Oriente; uno de ellos, Jean du Plan de Carpin, llegó hasta Karakorum en Asia Central y, después de su retorno, escribió una *Historia mongolorum*. En 1253 envió Luis el Santo hacia Karakorum a Guillermo de Ruysbroeck, quien, como él mismo relata, mantuvo allí una discusión con los maniqueos y los sarracenos. En 1274 publicó el veneciano Marco Polo el libro en que trató, entre otros cientos de maravillas de Oriente, también sobre la vida de Buda. Todos estos libros tuvieron un éxito enorme. De estas nuevas fuentes bebieron Vicente de Beauvais, Roger Bacon y Ramón Llull, cuando describieron en sus escritos las ideas religiosas de los «idólatras», tártaros, sarracenos y judíos. Se sostuvieron de nuevo las tesis de los primeros apologetas cristianos, la doctrina del conocimiento natural de Dios, así como también la afirmación de la degeneración y el influjo de los demonios en la difusión del politeísmo.

El Renacimiento introdujo un nuevo desarrollo y una nueva valoración del paganismo, sobre todo del neoplatonismo, por cuya interpretación alegórica de Dios se sintió especialmente atraída esa época. Marsilio Ficino (1433-1499) publicó obras de Porfirio, Pseudo Jámblico y Hermes Trismegistos y redactó una *Teología platónica;* a su parecer, los últimos discípulos de Plotino fueron los mejores intérpretes de Platón. Los humanistas creían en una tradición común de todas las religiones y mantuvieron la convicción de que el conocimiento de esta tradición era suficiente para la salvación y de que to-

das las religiones poseían el mismo valor. En 1520 se publicó la primera historia general de las religiones, *Omnium gentium mores, leges et ritus*, del maestre de la orden teutónica Jean Boem, en la que se describían las religiones de África, Asia y Europa.

Con los descubrimientos de los siglos XV y XVI se abrieron para el conocimiento de la esencia de las religiones y del hombre religioso nuevos mundos (véase el volumen 7 de la Rowohlts Deutsche Enzyklopädie: Ruth Benedict, *Urformen der Kultur*, y la bibliografía citada en el apéndice de dicho volumen: «Ethnologie und Anthropologie»). Los informes de los primeros descubridores, reunidos en «compilaciones de viajes», tuvieron un enorme éxito entre el público culto de Europa. A ellos se unieron más tarde las «cartas» y los «informes» de los misioneros de América y de China. El misionero J. F. Lafitau, en su obra *Moeurs des sauvages américains comparées aux moeurs des premiers temps* (París, 1724), fue el primero que trató de realizar una comparación entre las religiones del Nuevo Mundo y las del Antiguo. El historiador y geógrafo francés C. de Brosses presentó en 1757 a la *Académie des Inscriptions* una memoria con el título *Du culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de la Nigritie*, cuya publicación pareció demasiado atrevida a juicio de la Academia y por eso vio la luz anónimamente en 1760. En esta réplica a Lafitau, inspirada en Hume, se presenta como error la noción de una idea de Dios, primero pura y después degenerada, de los pueblos. Puesto que el «espíritu» humano se eleva progresivamente de lo inferior a lo superior, también la forma de religión más antigua sólo pudo ser tosca, a saber, el fetichismo, entendido por C. de Brosses de un modo totalmente general como el culto a todo tipo de animales, plantas y cosas.

Los deístas ingleses, en primer lugar D. Hume, los filósofos y enciclopeistas franceses —J. J. Rousseau, Voltaire, Diderot, d'Alembert— y los ilustrados alemanes, sobre todo F. A. Wolf y Lessing, sostuvieron con énfasis la tesis de la religión natural. Con todo, los estudiosos contribuyeron positivamente a la interpretación de las religiones exóticas, paganas o primitivas. Algunos autores ejercieron un gran influjo, tanto por sus hipótesis como por la reacción que provo-

caron sus obras. Fontenelle puso de manifiesto un gran penetración histórica en su *Tratado sobre el origen de las fábulas* (publicado en 1724, pero redactado ya entre 1680 y 1699) y anticipó las teorías animistas del siglo XIX. En 1794 François Dupuis trató de demostrar en su obra *El origen de todos los cultos* que la historia de los dioses e incluso la vida de Cristo no eran más que una alegoría del curso de los astros, una interpretación que adoptaron una vez más los panbabilónicos a finales del siglo XIX. Fiedrich Creuzer emprendió, en su *Simbólica y mitología de los pueblos antiguos, en particular de los griegos* (1810-1812), la tarea de reconstruir las primeras fases de la religión de los pelasgos[1] y de las religiones orientales y de exponer el papel de los símbolos. (El racionalista Christian August Lobeck dirigió un ataque demoledor a las tesis de Creuzer en una obra magna, publicada en 1829: *Aglaophamus;* véase el volumen 15 de la Rowohlts Deutsche Enzyklopädie: Walter F. Otto, *Theophania.*)

Favorecida por los descubrimientos en todos los ámbitos del orientalismo en la primera mitad del siglo XIX y también por el nacimiento de la filología indoeuropea y de la ciencia comparada del lenguaje, la historia de las religiones recibió con Max Müller (1823-1900) el primer impulso decisivo. Su *Essay on Comparative Mythology* (1856) inauguró una serie de numerosos trabajos, tanto del propio Müler como de sus partidarios. Max Müller explica el nacimiento de los mitos a partir de fenómenos de la naturaleza, en particular las epifanías del Sol y el nacimiento de los dioses a partir de una «enfermedad del lenguaje»: lo que originariamente era sólo un nombre, *nomen,* se convierte en una divinidad, *numen.* Sus tesis tuvieron un gran éxito, que sólo decayó a finales del siglo XIX como consecuencia de los trabajos de W. Mannhardt (1831-1880) y Edward Burnett Tylor (1832-1917). Mannhardt señaló en su obra principal *Wald- und Feldkulte* (1875-1877) el significado de la «mitología baja (o inferior)», que aún sobrevivía en los ritos y las creencias de los campesinos y, no obstante, en un estadio arcaico de la religión, tal como lo interpreta-

1. Pelasgos: población preindoeuropea de Grecia y de las islas del mar Egeo. (N. de r.)

ba la mitología natural tratada por Max Müller. Sir James George Frazer recogió y popularizó las tesis de Mannhardt en su obra *The Golden Bough* (1890; 3ª ed., 1907-1913 en 12 volúmenes). En 1871 comenzó una nueva fase con la obra *Primitive Culture* de E. B. Tylor, que fundó el animismo. A su parecer, para los primitivos todo está dotado de alma y a partir de esta creencia fundamental y universal se explican tanto el culto a los muertos y a los antepasados como el nacimiento de los dioses. Por el contrario, desde 1900 sostuvieron R. R. Marrett, K. T. Preuss y otros la teoría del preanimismo, que sitúa un poder impersonal *(mana)* en el principio de toda religión. Andrew Lang (1844-1912) criticó el animismo desde otro punto de vista: identificó en los niveles culturales arcaicos una creencia en seres supremos *(All-Fathers)*, que no podía explicar a partir de la creencia en los espíritus. P. Wilhelm Schmidt (1868-1954) recogió esta idea, la desarrolló en la dirección del método histórico-cultural y se esforzó por demostrar la existencia de un monoteísmo primordial *(Der Ursprung der Gottesidee*, 12 vols., 1912-1955).

En la primera mitad del siglo XX surgieron nuevas teorías. Émile Durkheim (1858-1917) creyó haber encontrado en el totemismo la explicación sociológica de la religión. (La palabra *totem* designa entre los adjibwas americanos el animal cuyo nombre lleva el clan y al que consideran como antepasado de la raza.) Ya en 1869 había sostenido J. F. Mac Lennan que el totemismo había sido la primera forma de religión. No obstante, investigaciones posteriores, en particular las de Frazer, señalaron que el totemismo no se hallaba difundido por todas partes y no podía ser la forma más antigua de religión. Lucien Lévy-Bruhl explicó el compotamiento religioso a partir de la mentalidad prelógica de los primitivos, pero hacia el final de su vida renunció a esta tesis. El influjo de estas hipótesis sociológicas en la investigación histórico-religiosa no duró mucho. Algunos etnólogos se esforzaron por hacer de su especialidad una ciencia histórica y sus trabajos prestaron indirectamente una contribución significativa a la historia de las religiones. Entre estos etnólogos orientados históricamente podemos nombrar a los europeos F. Graebner, Leo Frobenius, W. W. Rivers, Wilhelm Schmidt y a la escuela americana de Franz

Boas. Wilhelm Wundt (1832-1920), William James (1842-1910) y Sigmund Freud (1856-1939) ofrecieron explicaciones psicológicas de la religión. La fenomenología de la religión encontró su primer representante reconocido en Gerardus van der Leeuw (1890-1950).

Actualmente los historiadores de la religión se dividen en dos direcciones que divergen en el método y se complementan mutuamente: mientras unos dirigen su atención a las *estructuras* específicas de los fenómenos religiosos, los otros se interesan sobre todo por el *contexto histórico* de dichos fenómenos. Los primeros se esfuerzan por lograr una comprensión de la *esencia* de la religión; los segundos por descifrar y presentar su *historia*.

Bibliografía

INTRODUCCIÓN

Caillois, R., *L'homme et le sacré*, París, 1939; 2ª ed., 1953.
Chantepie de la Saussaye, P. D., *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 2 vols., Friburgo de Brisgovia, 4ª ed., totalmente revisada por A. Bertholet y E. Lehmann, 2 vols., Tubinga, 1924-1925.
—, *Urgeschichtliche Religion. Die Religionen der Stein-, Bronze- und Eisenzeit*, I-II, Bonn, 1932-1933.
Corce, M., R. Mortier et al., *Histoire générale des religions*, I-V, París, 1944-1950.
Durkheim, É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, 1912 (trad. cast.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 1993).
Eliade, M., *Traité d'histoire des religions*, París, Payot, 1949 (trad. alemana: *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Salzburgo, 1954; trad. cast.: *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1974; 2ª ed., 1981).
Firth, R., «The Analysis of Mana: an Empirical Approach», *The Journal of the Polynesian Society*, 49, 1940, págs. 483-510.
Haekel, J., «Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie», en *Wiener Schule der Völkerkunde*, Viena, 1955.
König, F. et al., *Christus und die Religionen der Erde*, I-III, Friburgo de Brisgovia, 1951 (trad. cast.: *Cristo y las religiones de la tierra*, Madrid, BAC, 1970).

Koppers, W., *Urmensch und Urreligion*, Olten, 1944; 2ª ed., 1946 (*Primitive Man and his World Picture*, Londres, 1925).
—, «Ethnologie und Geschichte», *Anthropos* 50, 1955, págs. 943-948.
Leeuw, G. van der, *Phänomenologie der Religion*, Tubinga, 1933; 2ª ed., 1955.
—, *L'homme primitif et la religion*, París, 1940.
Lévy-Bruhl, L., *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, París, 1931.
—, *La mythologie primitive*, 1935 (trad. cast.: *La mitología primitiva*, Barcelona, Edicions 62, 1978).
—, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, 1938.
Lowie, R. H., *Primitive Religion*, Nueva York, 1924 (trad. cast.: *Religiones primitivas*, Madrid, Alianza, 3ª ed., 1990).
Martino, E. de, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari, 1941.
—, *Il mondo magico*, Turín, 1948.
Mauss, M. y H. Hubert, *Mélanges d'histoire des religions*, París, 1909.
Mensching, G., *Vergleichende Religionswissenschaft*, Leipzig, 1938; 2ª ed. revisada, Heidelberg, 1949.
—, *Allgemeine Religionsgeschichte*, Leipzig, 1940.
Mühlmann, W. E., *Geschichte der Anthropologie*, Bonn, 1948.
—, *Ethnologie und Geschichte*, Studium Generale 1954, págs. 165-177.
Otto, R., *Das Heilige*, Breslau, 1917; nueva edición: Munich, 1947 (trad. cast.: *Lo santo*, Madrid, Alianza, 5ª ed., 1996).
—, *Aufsätze das Numinose betreffend*, Gotha, 1923.
—, W. F., *Theopania — Der Geist der altgriechischen Religion*, Rowohlts Deutsche Enzyklopädie, vol. 15, Hamburgo, 1956.
Pinard de la Boullaye, H., *L'étude comparée des religions*, 2 vols., París, 1922; 3ª ed. revisada y ampliada, 1929 (trad. cast.: *Estudio comparado de las religiones*, Barcelona, Editorial Científico-Médica, 1964).
Radcliffe-Brown, A. R., *Tabu*, Cambridge, 1940.
Radin, P., *Gott und Mensch in der primitiven Welt*, Zurich, 1953.
Schmidt, W., *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Ursprung und Wesen der Religion*, Münster, 1930 (véase también F. Bornemann, W. Schmidt, «Vorarbeiten für eine Neuauflage des Handbuchs der Religionsgeschichte», *Anthropos* 50, 1955, págs. 937-941).
Tacchi Venturi, P. et al., *Storia delle religioni*, 2 vols., 3ª ed., Turín, 1949.
Widengren, G., *Religionens värld*, Estocolmo, 1945; 2ª ed., 1953.
—, «Evolutionism and the Problem of the Origin of Religion», *Ethnos*, Estocolmo, 1945, vol. 10, págs. 57-96.

Capítulo 1

Allcroft, A. H., *The Circle and the Cross*, I-II, Londres, 1927-1930.
Bertling, C. T., *Vierzahl, Kreuz und Mandala in Asien*, Amsterdam, 1954.
Bogoras, W., «Ideas of Space and Time in the Conception of Primitive Religion», *American Anthropologist*, nueva serie, 1917, págs. 205-266.
Coomaraswamy, A. K., «Symbolism of the Dome», *Indian Historical Quarterly* 14, 1938, págs. 1-56.
—, *Figures of Speach and Figures of Thought*, Londres, 1946.
Corbin, H., «Terre céleste et corps de résurrection d'après quelques traditions iraniennes», *Eranos-Jahrbuch* XXII, Zurich, 1954, págs. 97-194.
Cuillandre, J., *La droite et la gauche dans les poèmes homériques*, París, 1941.
Deffontaines, P., *Géographie et religions*, París, 1948.
Deubner, L., «Mundus», *Hermes* 58, 1933, págs. 276-287.
Dombart, T., *Der Sakralturm. I: Zigurat*, Munich, 1920.
Dumézil, G., «Rituels indo-européens à Rome», págs. 27-43 (= *Aedes Rotunda Vestae*), París, 1954.
Eliade, M., *Le mythe de l'éternel retour*, París, Gallimard, 1949, capítulos 1-2 (trad. cast.: *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 4ª ed., 1982).
—, *Die Religionen und das Heilige*, Salzburgo, págs. 415-437 (trad. cast.: *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1974).
—, *Images et symboles*, París, Gallimard, 1952, págs. 33-72 (trad. cast.: *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus, 1983).
Gaerte, W., «Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltströme», *Anthropos* 9, 1914, págs. 956-979.
Hentze, C., *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Chang-Zeit*, Amberes, 1951.
Müller, W., *Kreis und Kreuz*, Berlín, 1938.
—, *Die blaue Hütte*, Wiesbaden, 1954.
Mus, P., *Barabudur. Esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes*, I-II, Hanoi, 1935.
Nissen, H., *Orientation. Studien zur Geschichte der Religion*, I-III, Berlín, 1906-1910.
Ränk, G., *Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens*, Helsinki, 1949.

Roscher, W. H., *Neue Omphalosstudien*, Abh. Der Königl. Sächs. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse, 31, 1, 1915.

Tucci, G., Mc' od rten e Ts' a-ts' a *nel Tibet Indiano ed Occidentale. Contributo allo studio dell'arte religiosa tibetano nel suo significato*, Indo-Tibetica I, Roma, 1932.

—, *Il simbolismo archittectonico dei tempi di Tibet Occidentale*, Indo-Tibetica III-IV, Roma, 1938.

Sedlmayr, H., *Architektur als abbildende Kunst*, Österr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse, Sitzungsber. 225/3, Viena, 1948.

—, *Die Entstehung der Kathedrale*, Zurich, 1950.

Weinstock, S., *Templum*, Mitt. d. Deutschen Archäol. Inst., Römische Abt. 45, 1930, págs. 111-123.

Wensinck, A. J., *The Ideas of the Western Semites Concerning the Navel of the Earth*, Amsterdam, 1916.

CAPÍTULO 2

Sobre el tiempo sagrado

Coomaraswamy, A. K., *Time and Eternity*, Ascona, 1947 (trad. cast.: *El tiempo y la eternidad*, Madrid, Taurus, 1980).

Corbin, H., «Le temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme», *Eranos-Jahrbuch* XX, 1952, págs. 149-218.

Cullmann, O., *Christus und die Zeit*, Basilea, 1946.

Dumézil, G., «Temps et mythes», *Recherches philosophiques* V, 1935-1936, págs. 235-251.

Eliade, M., *Le mythe de l'éternel retour*, París, Gallimard, 1949, capítulos 2 y 3 (trad. alemana: *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Jena, 1953; trad. cast.: *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 4ª ed., 1982).

—, «Le temps et l'éternité dans la pensée indienne», *Eranos-Jahrbuch* XX, 1951, págs. 219-252; = *Images et symboles*, París, Gallimard, 1952, págs. 73-119 (trad. cast.: *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus, 1983).

Goodenough, E. R., «The Evaluation of Symbols Recurrent in Time, as Illustrated in Judaism», *Eranos-Jahrbuch* XX, 1952, págs. 285-320.

Leeuw, G. van der, «Urzeit und Endzeit», *Eranos-Jahrbuch* XVIII; Zurich, 1950, págs. 11-51.

Marquart, J., «The Nawroz, its History and Significance», *Journal of the Cama Oriental Institute*, n° 31, Bombay, 1937, págs. 1-51.
Mauss, M., y H. Hubert, «La représentation du temps dans la religion et la magie» (= Mélanges d'histoire des religions), 1909, págs. 190-229.
Mus, P., *La notion de temps réversible dans la mythologie bouddhique*, Annuaire de l'École pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, Melun, 1939.
Nilsson, M. P., *Primitive Time Reckoning*, Lund, 1920.
Pallis, S. A., *The Babylonian* akîtu *Festival*, Copenhague, 1926.
Puech, H.-C., «La gnose et le temps», *Eranos-Jahrbuch* XX, 1952, págs. 57-114.
Quispel, G., «Zeit und Geschichte im antiken Christentum», *Eranos-Jahrbuch* XX, 1952, págs. 115-140.
Reuter, H., *Die Zeit. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung*, tesis doctoral, Bonn, 1941.
Scheftelowitz, J., *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion*, Stuttgart, 1929.
Wensinck, A. J., «The Semitic New Year and the Origin of Eschatology», *Acta Orientalia* I, 1923, págs. 158-199.
Werblowsky, R. J. Zwi, «Hanouca et Noël ou Judaïsme et Christianisme», *Revue de l'histoire des religions*, enero-marzo de 1954, págs. 30-68.
Wilhelm, H., «Der Zeitbegriff im Buch der Wandlungen», *Eranos-Jahrbuch* XX, 1952, págs. 321-349.
Zimmern, H., *Zum babylonischen Neujahrsfest*, 1-2, Leipzig, 1906, 1918; Berichte über die Verhandl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss., 58, 3; 70, 5.

Sobre los mitos

Baumann, H., *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker*, Berlín, 1936.
Caillois, R., *Le mythe et l'homme*, París, 1938.
Ehrenreich, P., *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*, Leipzig, 1910.
Gusdorf, G., *Mythe et métaphysique*, París, 1953.
Hooke, S. H. (comp.), *Myth and Ritual*, Londres, 1934.
—, *The Labyrinth*, Londres, 1935.
Jensen, A., E., *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart, 1948.

Eranos-Jahrbuch XXIII, 1955, págs. 57-98 (reimpreso en *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, París, Gallimard, 1957; trad. cast.: *Iniciaciones místicas*, Madrid, Taurus, 1975).
Grassi, E., *Reisen ohne anzukommen. Südamerikanische Meditationen*, Hamburgo, 1955.
Hentze, C., *Tod, Auferstehung, Weltordnung. Das mythische Bild im ältesten China*, Zurich, 1955.
Höfler, O., *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Francfort del Meno, 1934.
—, *Germanisches Sakralkönigtum*, I, Munich, Colonia, 1953.
Jensen, A. E., *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern*, Stuttgart, 1932.
Kerényi, K., *Prometheus. Das griechische Mythologem von der menschlichen Existenz*, Zurich, 1946.
Loeb, E. M., «Tribal Initiation and Secret Society», *Berkeley Univ. of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 25, 3, págs. 249-288, 1929.
Nyberg, H. S., *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig, 1938.
Peuckert, W.-E., *Geheimkulte*, Heidelberg, 1951.
Schurtz, H., *Altersklassen und Männerbünde*, Berlín, 1902.
Slawik, A., «Kultische Geheimbünde des Japaner und Germanen», *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik* IV, Viena, 1936, págs. 675-764.
Vries, J. de, *Altgermanische Religionsgeschichte*, vol. I, 2ª ed., Berlín, 1956, vol. II, 1937.
Wach, J., *Sociology of Religion*, Chicago, 1944 (trad. alemana: Tubinga, 1951).
Webster, H., *Primitive Secret Society*, Nueva York, 1908.
Weiser, L., *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde*, Leipzig, 1927.
Widengren, G., *Hochgottglaube im alten Iran*, Uppsala, 1938.
—, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion*, Uppsala, 1951.
—, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, Stuttgart, 1955.
Wikander, S., *Der arische Männerbund*, Lund, 1938.
—, *Vayu*, I, Uppsala, Leipzig, 1941.
Wolfram, R., *Schwerttanz und Männerbund*, I-III, Kassel, 1936 y sigs.
—, «Weisberbünde», *Zeitschrift für Volkskunde* 42, 1932, págs. 143 y sigs.

Glosario

Ab initio: desde el principio, desde el comienzo.
Aeva (lat.), *aiones* (gr.): eternidades, períodos de tiempo muy largos.
Anakyklosis: retorno, vuelta.
Antitypos: modelo, imagen.
Antropofagia: canibalismo.
Apologetas: defensores de un conocimiento, de una verdad religiosa; en particular, denominación de los escritores cristianos del siglo II.

Cosmogonía, cosmogónico: nacimiento, formación del mundo, creación.
Cosmogonía acuática: formación del mundo a partir del agua.
Cosmología, cosmológico: doctrina de la formación del mundo, de la creación.
Criptorreligioso: lo religioso escondido (aquí en el sentido de lo inconsciente, lo instintivo).

Dei otiosi: los dioses desocupados, ociosos.
Demiurgo (gr.): contramaestre, creador del mundo.
Desacralización, desacralizar: profanación, hacer profano.

Exogamia, exógamo: matrimonio fuera de un determinado grupo o relación social.

Fons et origo: fuente y origen.

—, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden, 1951.
Jung, C. G. y K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Amsterdam, Zurich, 1941.
Kluckhohn, C., «Myths and Rituals. A General Theory», *Harvard Theological Review* 35, 1942, págs. 45-79.
Lévy-Bruhl, L., *La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous*, París, 1936.
Malinowski, B., *Myth in Primitive Psychology*, Londres, 1926.
Pettazzoni, R., «Die Wahrheit des Mythos», *Paideuma* IV, 1950, págs. 1-10.
—, *Myths of Beginnings and Creation-Myths. Essays on the History of Religion*, Leiden, 1954, págs. 24-36.
Preuss, K. T., *Der religiöse Gehalt der Mythen*, Tubinga, 1933.
Untersteiner, M., *La fisiología del mito*, Milán, 1946.

Capítulo 3

Altheim, F., *Terra Mater*, Gießen, 1931.
Bachofen, J. J., *Das Mutterrecht.*, Basilea, 1861; 3ª ed., 1948.
Beirnaert, L., «La dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien», *Eranos-Jahrbuch* XVIII, Zurich, 1950, págs. 255-286.
Daniélou, J., *Sacramentum futuri*, París, 1950.
—, *Bible et liturgie*, París, 1951.
—, *Les saints païens de l'Ancien Testament*, 1956.
Diederich, A., *Mutter Erde*, 3ª ed., Leipzig, Berlín, 1925.
Ehrenreich, P., *Die Sonne im Mythos*, Leipzig, 1915.
Eliade, M., *Traité d'histoire des religions*, París, Payot, 1949, capítulo 8 (trad. cast.: *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1974).
—, «La terre-mère et les hiérogamies cosmiques», *Eranos-Jahrbuch* XXII, 1954, págs. 57-95.
Frazer, Sir J., *The Golden Bough*, I-XII, 3ª ed., Londres, 1911-1918 (trad. cast.: *La rama dorada*, Madrid, FCE, 13ª ed., 1991).
—, *The Worship of Nature*, I, Londres, 1926.
Haekel, J., «Zum Problem des Mutterrechtes», *Paideuma* V, 1953-1954, págs. 298-322; 481-508.
Hatt, G., «The Corn Mother in America and Indonesia», *Anthropos* 46, 1951, págs. 853-914.

Hentze, C., *Mythes et symboles lunaires*, Amberes, 1932.
Holmberg, U., *Der Baum des Lebens*, Helsinki, Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Serie B, vol. XVI, 1922-1923.
Kühn, H., «Das Problem des Urmonotheismus», Wiesbaden, Akad. d. Wiss. Lit., Abh. d. geistes- u. sozialwiss. Klasse, 1951, págs. 1.639-1.672.
Mannhardt, W., *Wald- und Feldkulte*, I-II, 2ª ed., Berlín, 1904-1905.
Meyer, J. J., *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, I-III, Zurich, Leipzig, 1937.
Nyberg, B., *Kind und Erde*, Helsinki, 1931.
Pettazzoni, R. e I. Dio, *L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Roma, 1922.
—, «Allwissende höchste Wesen bei primitivsten Völkern», Archiv für Religionswissenschaft 29, 1930, págs. 109-129; 209-243.
—, *L'onniscienza di Dio*, Turín, 1955.
Schmidt, W., *Ursprung der Gottesidee*, I-XII, Münster, 1926-1955.
—, *Das Mutterrecht*, Viena, 1955.
Wensinck, A. J., *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia*, Amsterdam, 1921.

CAPÍTULO 4

Coomaraswamy, A. K., «"Spiritual Paternity" and the "Puppet-Complex"», *Psychiatry* 8, n° 3, agosto de 1945, págs. 25-35.
Dumézil, G., *Jupiter, Mars, Quirinus*, París, 1941.
—, *Horace et les Curiaces*, 1942.
—, *Servius et la Fortune*, 1943.
—, *Naissance de Rome*, 1944.
—, *Naissance d'Archanges*, 1945.
—, *Tarpeia*, 1947.
—, *Mitra-Varuna*, 2ª ed., 1948.
—, *Loki*, 1948.
—, *Les dieux des indo-européens*, 1952 (trad. cast.: *Los dioses de los indoeuropeos*, Barcelona, Seix Barral, 1971).
Eliade, M., «Cosmical Homology and Yoga», *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, 1937, págs. 188-203.
—, «Mystère et régénération spirituelle dans les religions extra-européennes»,

Gesta: los hechos, las hazañas.

Heterogéneo: diferente, contrario, incompatible.
Hic et nunc: aquí y ahora, presente espacial y temporal.
Hierogamia: boda sagrada, boda entre los dioses.
Homogeneidad, homogéneo: semejanza, uniformidad.
Homologación, homólogo: equiparación, hacer corresponder.

Illud tempus, in illo tempore: aquel tiempo, en aquel tiempo.
Imago mundi: imagen, modelo, representación del mundo.
Imitatio dei: imitación de Dios.
In statu nascendi: en estado de gestación, de formación, a punto de nacer.
Incipit vita nova: comienza una vida nueva.
Iniciación: introducción, consagración.
Intencionalidad: finalidad.

Karma: doctrina principal del budismo y del brahmanismo, según la cual el destino del hombre después de la muerte —si nacerá de nuevo y en qué forma de existencia lo hará— depende de sus hechos en la vida que termina o en las formas de existencia anteriores.

Libación: ofrenda de una bebida a los dioses.

Mundus: mundo.
Mysterium fascinans: el misterio fascinante, irresistible.
Mysterium tremendum: el misterio terrible, tremendo.

Neófito: el recién convertido, el recién bautizado (no cristiano).
No homogeneidad: desemejanza, no correspondencia.

Ontofanía: la manifestación, la revelación del ser verdadero.
Ontología, ontológico: la ciencia de lo existente.

Partenogénesis: generación virginal.
Pattern (ingl.): modelo, forma originaria.

Regressum ad uterum: regreso al útero materno.

Semen virilis: semen del varón.
Sincretismo: mezcla de religiones y cultos diferentes.
Solarización: equiparar al Sol (cultos al Sol en la antigüedad tardía).
Soteriológico: salvífico, relacionado con la idea de la salvación.

Telúrico: relativo a la Tierra, perteneciente a la Tierra.
Teofanía: la aparición, la revelación de un dios.
Textos demóticos: textos de los antiguos egipcios en escritura cursiva.

Uranio: celeste (de Urano, dios del cielo).

Valencia: valor.
Virtual: la fuerza o la posibilidad de lo existente, de lo inmanente.

Zonas siderales: espacio estelar.

Índice de nombres

Índice analítico